

LA PHILOSOPHIE MORALE

DE

WANG YANG-MING

王 陽 明

THÈSE

pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

par

WANG TCH'ANG-TCHE, S. J.

王 昌 祉

— 1936 —

Thèse Paris
1936.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546321_0050

LA PHILOSOPHIE MORALE

DE

WANG YANG-MING

DU MEME AUTEUR :

SAINT AUGUSTIN ET LES VERTUS DES PAIENS

(Etudes de Théologie Historique)

Un volume in-8° cavalier de 200 pages environ.

Paraîtra en décembre 1936

chez G. BEAUCHESNE, Paris.



LA PHILOSOPHIE MORALE

DE

WANG YANG-MING

王 陽 明

THÈSE

pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

par

WANG TCH'ANG-TCHE, S. J.

王 昌 祉

*39867
NIHIL OBSTAT

Lutet. Parisior.

8 Julii 1936.

Aug. Bernard, s. j.

IMPRIMATUR

Lutetiæ Parisiorum,
die 16^a Julii 1936.

V. Dupin, v. g.

INTRODUCTION

Nous nous proposons d'étudier la philosophie morale de Wang Yang-ming 王陽明.

Tout d'abord, qu'entendons-nous par « philosophie morale » ?

Nous n'allons pas énumérer ici les différents devoirs particuliers, classer les vertus et les vices, ni en discuter dans l'abstrait. Laissant de côté ces éléments matériels de l'activité morale, nous nous occuperons du problème moral fondamental que pose le devoir unique et universel, libre mais inéluctable, de faire le bien et de fuir le mal : problème que suscite la finalité suprême de l'homme, la réalisation de la valeur véritablement humaine, valeur toute personnelle, toute spirituelle, absolument indépendante des circonstances extérieures, des conditions corporelles de notre existence.

L'étude d'un pareil problème mérite éminemment, à notre avis, le nom de « philosophie », si l'on prend ce mot dans le sens d'une *recherche du Bien*, et non pas d'un système d'idées ou d'une analyse du fonctionnement de notre entendement dans l'élaboration de ses concepts et dans la dialectique de ses raisonnements.

En effet, pour les penseurs chinois, la plus haute activité de l'homme, c'est l'activité morale qui réalise la finalité spirituelle de l'homme. Aussi, leur première et dernière préoccupation intellectuelle, est-ce la recherche de notre perfection morale.

N'en est-il pas ainsi d'ailleurs des grands philosophes de tous les temps, d'un Platon, d'un Pascal, d'un Spinoza, d'un Kant, pour ne pas parler d'un Augustin ou d'un Thomas d'Aquin. Tous se préoccupent du problème de la finalité de notre esprit. Ces génies profondément sincères ne peuvent

oublier, encore moins renier, sinon en paroles, la primauté de ce fait tout intime et tout universel qu'est le fait moral. Même lorsque, par malheur, une scission théorique a été opérée entre leur métaphysique et leur morale, ils ne peuvent s'empêcher d'essayer, de leur mieux, d'unifier leur pensée et leur conduite, et de mettre au-dessus des idées l'activité morale fondamentale.

Nous sommes heureux de constater qu'en France, ces dernières années, des intelligences pénétrantes se tournent de plus en plus vers une telle philosophie de l'esprit. Le temps où l'on croyait à un déterminisme scientiste en méprisant toute activité morale, où l'on exaltait le rationalisme conceptualiste comme la seule véritable philosophie, estimant la morale indigne des métaphysiciens, ce temps-là est bien passé. Il n'est plus permis d'étudier les lois des êtres sans étudier ce qu'il y a de plus central dans notre propre être ; il n'est plus permis d'enrichir nos activités secondaires tout en négligeant de les achever par l'activité proprement humaine. Aussi, la véritable philosophie, quoiqu'elle déborde le problème moral fondamental, doit-elle s'occuper avant tout de celui-ci et y prendre son point de départ.

La véritable philosophie est toujours une activité morale réfléchie ; et la parfaite conduite morale est une véritable philosophie en action.

Le moment semble donc opportun de faire connaître et apprécier un maître chinois de la philosophie morale d'une façon exacte et approfondie.

Parmi les philosophes chinois, notre choix s'est arrêté sans hésiter sur Wang Yang-ming. Les raisons en sont multiples. Wang Yang-ming a donné une philosophie de « l'intuition morale », du *liang-tche* 良知 et a construit un système très un, solidement charpenté. Sa riche et forte personnalité de penseur et d'écrivain, de gouverneur civil et de chef d'armées — personnalité unique parmi les philosophes — nous attire. De plus, sa pensée a exercé aux XVI^e et XVII^e siècles, en Chine, une influence profonde, étendue, prépondérante. Enfin,

ce qui nous a surtout décidé à faire ce travail, c'est de savoir Wang Yang-ming encore si méconnu, et même presque inconnu en Europe.

D'ailleurs, il faut reconnaître que l'entreprise est ardue. Ceux qui étudient Confucius ou Mencius n'ont pas besoin de connaître Wang Yang-ming ; mais ceux qui se proposent d'étudier les philosophes des époques postérieures sont bien obligés de tenir compte des penseurs qui les ont précédés, étant donné la continuité de la pensée traditionnelle chinoise. De plus, malgré sa simplicité, la pensée de Wang Yang-ming n'est pas facile à saisir au juste. On la défigure en la prenant pour un intuitionisme sentimentale, pour un pragmatisme qui se refuse à raisonner, ou pour un idéalisme à la manière de l'idéalisme allemand.

Comment étudierons-nous cette pensée ?

D'abord négativement. De même que nous ne cherchons point de comparaison, de ressemblance, entre la pensée de Wang Yang-ming et celles des philosophes européens, comparaisons qui n'engendrent souvent qu'inexactitudes et confusions, de même nous voudrions que nos lecteurs n'essaient point d'introduire de force une pensée chinoise dans les cadres de la philosophie européenne ; qu'ils ne s'empressent point de voir dans notre exposé approbations ou négations de leurs propres systèmes ; surtout qu'ils n'interprètent pas les termes que nous employons, selon des définitions qui n'ont rien de fondé dans la pensée de Wang Yang-ming. Par exemple, dans un manuel européen de morale, la question de la liberté de la volonté humaine ne peut manquer de figurer ; or, cette question n'est jamais traitée par un penseur chinois, quoique toujours implicitement reconnue dans le fait du devoir moral. Autre exemple : qu'on ne prenne pas les philosophes chinois pour des matérialistes, sous prétexte qu'ils n'ont point parlé de l'immortalité de l'âme ni fait d'elle une substance distincte du corps. Qu'on ne fasse pas non plus de Wang Yang-ming un bergsonien, parce que nous nous servons du mot « intuition » ; ou un kantiste, parce que nous parlons de l'« en-soi » du *liang-tche*.

Nous voudrions que nos lecteurs déposent toute idée préconçue pour saisir telle quelle la doctrine d'un philosophe chinois.

De plus, quand on étudie Wang Yang-ming, non seulement il importe de ne pas confondre les expressions encore flottantes des années antérieures avec l'enseignement définitif des derniers temps de sa vie, de ne pas traiter cette doctrine foncièrement *une*, comme une mosaïque de thèmes juxtaposés et de ne pas interpréter cette doctrine éminemment transcendante par des vues naïvement simplistes ; mais il faut encore ne pas confondre ce qui fait la véritable originalité de Wang Yang-ming et ce qui n'est chez lui que la répétition, le développement du fond commun de la philosophie chinoise¹. Encore moins doit-on prendre pour sa pensée authentique, pour la partie intéressante de sa philosophie, ce qui n'est en réalité que le résidu laissé dans sa doctrine par les idées courantes de l'époque ou de la tradition².

Nous nous efforcerons d'être fidèle à la pensée de Wang Yang-ming, et en même temps intelligible pour des lecteurs européens. Il n'est pas facile de satisfaire cette double ambition. Entre tous les philosophes, Wang Yang-ming est exceptionnellement logique, simple et clair. Mais il n'a pas composé de traités ex-professo. Son enseignement est oral par principe : nous ne possédons de lui en matière de philosophie que des écrits d'occasion. Il nous a donc fallu grouper ses idées éparses, les classer, les relier entre elles, pour saisir objectivement sa pensée. Et pour l'exposer, nous nous appuierons toujours sur ses propres paroles et nous ne craignons pas de le citer quelquefois un peu longuement. Cependant, désireux avant tout d'être fidèle à son esprit, au sens véritable du texte, nous négligerons quelquefois certaines tournures qui

1. Par exemple, que l'agent moral et les autres hommes, que l'homme et tous les êtres de l'univers fassent un tout, voilà une belle idée riche en conséquences morales. Mais cette idée n'est point spéciale à Wang Yang-ming ; elle est commune à tous les philosophes chinois, surtout depuis les philosophes des Song. Nous la négligerons donc, non parce qu'elle manque de profondeur ou d'intérêt, mais parce que l'originalité de Wang Yang-ming n'est pas là.

2. Telles sont les idées mi-métaphysiques, mi-cosmologiques des philosophes des Song.

alourdisent la traduction, certaines figures sans importance qui auraient besoin d'être expliquées. Nous éviterons de suivre Wang Yang-ming dans ses discussions sur d'anciens textes peu importants pour notre exposé, de multiplier les noms d'individus et de pays qui encombreraient la mémoire sans intérêt. Souvent, dans la traduction littérale d'un texte, nous mettrons entre parenthèses un mot synonyme, une proposition explicative ou une interprétation personnelle, espérant ainsi, tout en respectant le texte original, rendre intelligible une traduction nécessairement déficiente.

Parmi nos lecteurs, il ne manquera pas — nous le souhaitons bien, — de sinologues éminents. Pour qu'ils puissent juger notre travail, pour qu'ils puissent contrôler, compléter au besoin, notre traduction, nous croyons devoir reproduire les principaux textes chinois qui sont réunis dans un appendice à la fin du livre. A ceux qui connaissent le chinois, ces textes serviront d'occasion d'étudier la philosophie du *liang-tche* dans la source même, et peut-être aussi de s'initier à l'étude des autres philosophes de l'Ecole de la Norme.

Pour couper court à toute équivoque, à tout malentendu sur les termes que nous employons, il nous a paru nécessaire de forger quelques expressions pour notre usage et surtout de déterminer le sens précis des termes techniques de la philosophie de Wang Yang-ming. Aussi, malgré la difficulté de la tâche et la nouveauté de l'essai, avons-nous ajouté à cette étude un petit *Lexique des Termes Techniques*. Que nos lecteurs s'y réfèrent toujours.

Le plan de notre exposé est conçu selon le développement logique de la doctrine de Wang Yang-ming.

La partie préliminaire porte naturellement sur le milieu où vécu Wang Yang-ming, sur sa personne et ses activités multiples.

Une doctrine philosophique se produit souvent en réaction contre une erreur courante occasionnée par une autre doctrine tombée dans l'excès. Tel est bien le cas de la philosophie du *liang-tche*. C'est pourquoi nous commencerons par établir l'im-

manence de la norme morale que Wang Yang-ming affirme contre ceux qui préconisent la recherche des vérités morales en dehors de nous. Nous aborderons alors l'idée originale et centrale de Wang Yang-ming : la RÉALISATION DU LIANG-TCHE. Il y aura à expliquer ce qu'est le *liang-tche*, cette idée tellement riche chez son auteur qu'elle nous paraît presque intraduisible par le terme « intuition morale » ou autres. Il y aura surtout à expliquer ce qu'est la réalisation du *liang-tche*, puisque la doctrine de Wang Yang-ming est essentiellement pratique et que se contenter de spéculer sur la notion abstraite du *liang-tche* serait trahir la pensée de son auteur. Ce but pratique du Philosophe du *liang-tche* l'oblige à descendre dans les difficultés concrètes qu'on rencontre dans le travail de la perfection morale. Par suite, il nous faudra traiter aussi des directives générales qu'indique Wang Yang-ming à ses disciples pour les aider à mettre en pratique la réalisation du *liang-tche*.

Le propre de l'esprit humain est de réfléchir sur son activité et de remonter de l'acte au principe. Nous devons réaliser notre *liang-tche*, nous devons agir suivant notre intuition morale. Or, ne pourrait-on pas envisager le principe même de l'acte d'intuition morale ? Les prédécesseurs et les contemporains de Wang Yang-ming ont d'ailleurs beaucoup discuté sur le *cœur*, principe de nos activités conscientes. Alors, à la nouvelle doctrine, trois problèmes se posent surtout : quelle relation entre l'en-soi et l'activité du *liang-tche* ? Devrait-on cultiver directement l'en-soi du *liang-tche* et comment ? Pourrait-on laisser agir simplement cet en-soi parfaitement bon, transcendant ainsi le bien et le mal des actes particuliers ? La pensée synthétique et pénétrante de Wang Yang-ming nous a donné sur ce sujet des réponses remarquables. Cependant, il n'attache jamais d'importance à ces subtilités. Ce qu'il nous demande, c'est avant tout un effort sincère, sérieux pour réaliser le *liang-tche*, pour agir selon notre intuition morale, dans chacun de nos actes particuliers, les plus humbles comme les plus éclatants.

Nous avouons que notre travail est loin de nous satisfaire

et d'être digne d'un penseur tel que Wang Yang-ming. Aussi notre ambition se réduit-elle à éveiller l'attention du lecteur, à stimuler sa sympathie pour notre philosophe et pour la philosophie chinoise, et à l'inviter à tenter lui-même des essais plus heureux que le nôtre.

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance envers M. Pelliot qui a accepté, avec beaucoup de bienveillance, de diriger cette étude et de la contrôler en détail. Nous remercions aussi notre confrère, le P. Ricour qui nous a aidé à nous exprimer en français sans trop d'incorrection. M. Haguenauer a bien voulu nous renseigner sur l'influence de Wang Yang-ming au Japon : nous lui disons notre reconnaissance.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources :

- a) Pour les écrits de Wang Yang-ming :
Wang Wen-tch'eng Kong Ts'iuen-chou 王文成公全書 (Œuvres Complètes de Wang Yang-ming) en 38 livres, éditées pour la première fois dans leur ensemble en 1572. Voir notre analyse détaillée à la fin du Chap. I.
- b) Pour les disciples de Wang Yang-ming et les autres philosophes sous les Ming :
Ming-jou Hio-ngan 明儒學案 (Etudes des doctrines des Philosophes des Ming) par HOANG TSONG-HI 黃宗羲 (1610-1695), en 62 livres. Notices biographiques et recueil des textes.
- c) Pour le cadre historique de l'époque :
Ming Che 明史 (L'Histoire des Ming), Rédaction officielle, sous les Ts'ing.

Etudes récentes :

- *Li-hio Kang-yao* 理學綱要 (L'Histoire de la Philosophie de la Norme), par LIU SE-MIEN 呂思勉, gr. in-8°, 220 pp., Chang-hai, 1928. Présentation relativement la meilleure, à notre avis, de l'ensemble de l'Ecole de la Norme sous les Song et les Ming.
- *Yang-ming Sien-cheng Tchoan-tsoan* 陽明先生傳纂 (Etude critique de la vie de Wang Yang-ming), par YU TCH'ONG-YAO, 余重耀, gr. in-8°, 300 pp., Changhai 1923. Vie de Wang Yang-ming, avec les notices biographiques de ses disciples. Précieux appendice sur les différentes éditions anciennes des écrits de Wang Yang-ming.
- *Lou Wang Tchê-hio Pien-wei* 陸王哲學辨微 (Etude de philosophie comparée de Lou Siang-chan et de Wang Yang-ming), gr. in-8°, 136 pp. Changhai 1930, par HOU TCHÉ-FOU 胡哲敷. Etude sérieuse et intéressante.

- *Yang-ming Hio-p'ai* 陽明學派 (L'Ecole de Wang Yang-ming) par SIÉ WOU-LIANG, 謝无量 in-12°, 196 pp., première édition 1915, Changhai. Etude assez superficielle, mais ses nombreuses citations ont beaucoup servi aux travailleurs de seconde main.
- *Wang Cheou-jen* 王守仁, par TS'ÏEN MOU 錢穆, in-12°, 128 pp., Changhai 1930.
- *Wang Cheou-jen yu Ming Li-hio* 王守仁與明理學 (Wang Yang-ming et l'Ecole de la Norme sous les Ming), par SONG PEI-WEI 宋佩韋, in-12°, 107 pp., Changhai 1931.

Publications françaises et anglaises :

a) Traductions :

- F. G. HENKE : *The Philosophy of Wang Yang-ming*, in-8°, 512 pp., London, Chicago, 1916. C'est la traduction de la partie doctrinale d'un recueil incomplet des œuvres de Wang Yang-ming, avec quatre pages d'introduction.
- Y. HENRY, s. j. : Quelques lettres philosophiques de Wang Yang-ming, traduites en français et publiées dans le « Bulletin de l'Université l'Aurore », Changhai, 1925-1927.

b) Etudes :

- F. G. HENKE : *A study in the life and philosophy of Wang Yang-ming*, article paru dans le « Journal of the North China Branch* of the Royal Asiatic Society », 1913, pp. 46-64. La seconde partie de cet article, retouchée, a été reproduite dans le « Monist », Chicago, vol. XXIV, pp. 17-34 (1914).
- ZENKER : *Histoire de la Philosophie Chinoise*, trad. franç., pp. 484-496, Paris, 1933. M. Zenker ne paraît pas avoir étudié à fond la philosophie de Wang Yang-ming.

EXPLICATION DES SIGLES

TC. l. 5 : III. 50. — Lire : (*Wang Wen-tch'eng Kong*) *Ts'iu'en-chou* (Œuvres Complètes de Wang Yang-ming), livre cinq, tome trois, page cinquante, de l'édition de la « Commercial Press » de Changhai 1933, dans la collection de *Wan-yeou Wen-k'ou* 萬有文庫 (« Bibliothèque Universelle »).

— Nous citons d'après cette édition récente, parce qu'elle reproduit la meilleure édition originale des œuvres vraiment complètes et parce qu'elle se trouve facilement aujourd'hui. Nous regrettons que les éditeurs n'aient pas corrigé toutes les fautes d'impression.

TSĪ. 168. — Lire : *Tch'oan-si-lou* 傳習錄 (Recueil des Leçons du Maître), page 168. Pour les citations de Tch'oan-si-lou, après la référence au *Ts'iu'en-chou*, nous ajouterons la référence à l'édition spéciale, par la même « Commercial Press », des trois livres de ce Recueil, édition en un volume très soignée, accompagnée de nombreuses notes et précédée d'une introduction de M. YEH SHAO-CHÜN 葉紹鈞, dans la collection des « Auteurs classiques pour les étudiants » 學生國學叢書. Cette édition a paru pour la première fois en 1927 et a été souvent rééditée ; tout le monde peut facilement l'acquérir et la lire.

MJ. l. 10 : II. 56. — Lire : *Ming-jou* (*Hio-ngan*) (Etudes des doctrines des Philosophes des Ming, par HOANG TSONG-HI), livre dix, tome deux, page 56, de l'édition de la « Commercial Press » 1933, dans la Collection des « Livres fondamentaux de la Sinologie » 國學基本叢書. — Nous citons d'après l'édition de la « Commercial Press » pour les mêmes raisons que précédemment.

A.1. renvoie au numéro correspondant de l'*Appendice* de ce livre où sont donnés les textes originaux en chinois.

N.B. — Pour la transcription des mots chinois, nous suivons le système des PP. Jésuites de Changhai. Ce système diffère peu de celui de l'Université de Paris.

CHAPITRE PREMIER

LE MILIEU ET L'HOMME

La nécessité de situer une philosophie dans son milieu social, dans la personnalité vivante de son auteur se fait sentir plus que jamais lorsqu'on étudie Wang Yang-ming. Il importe de ne pas interpréter un philosophe chinois d'après les cadres d'une pensée étrangère et de ne pas confondre l'époque où vivait Wang Yang-ming avec celle de Confucius par exemple relativement mieux connue en Europe. De plus, la philosophie de Wang Yang-ming est essentiellement une expérience vécue. Toute sa vie prêche, illustre, explique, confirme sa doctrine. Avec Wang Yang-ming, on n'est point en présence d'idées impersonnelles et abstraites ; on assiste au contraire à la vie d'une pensée qui mûrit peu à peu chez le maître et qu'il communique à ses disciples afin qu'ils la revivent eux-mêmes. Il nous est donc indispensable de commencer notre étude par un aperçu rapide mais suffisant sur le milieu où vivait Wang Yang-ming et sur son activité à la fois intellectuelle, politique et militaire. Et puisque pour nous, il s'agit de connaître Wang Yang-ming comme philosophe, nous considérons spécialement son enseignement et ses écrits à la fin du chapitre.

I. — LE MILIEU.

Wang Yang-ming vit aux XV^e et XVI^e siècles. Nécessairement, il pense avec et pour son époque. Or, cette époque

jouissait d'un héritage accumulé déjà depuis plus de vingt siècles, pour ne pas remonter au delà de Confucius. Formé dès son enfance par les livres du Confucianisme, il ne quitte pas les principes et les préoccupations des philosophes des Song. Wang Yang-ming ne fait que continuer cette « Ecole de la Norme », vieille déjà de cinq siècles ; il la corrige, il est vrai, la perfectionne, lui donne une nouvelle vigueur ; mais il ne la renverse pas.

La doctrine morale de Confucius et de ses disciples peut se résumer, pour notre besoin et à notre sens, dans les points suivants :

a) avoir foi à nos jugements moraux, et par suite à la valeur de nos actes qui constituent la valeur véritable de l'homme ;

b) reconnaître que notre nature est en soi bonne, puisque c'est le ciel qui nous la donne, puisque nous avons conscience de notre devoir de faire le bien.

c) insister surtout sur la pratique morale, sur le devoir de faire le bien et fuir le mal, et par suite sur la nécessité de l'éducation, de la formation de l'adolescent dans son être moral avant tout ;

d) manifester la sincérité d'âme, la loyauté envers notre conscience, surtout dans nos rapports sociaux et par les vertus sociales : piété filiale, dévouement envers le prince, fraternité, fidélité conjugale, loyauté envers son ami ; en d'autres termes : humanité, justice, bienséance, prudence, fidélité ;

e) morale universaliste qui considère l'homme et l'univers comme un tout, qui demande à l'individu de faire le bien à tous les hommes ; qui cherche à constater, à seconder, à restaurer l'unité d'harmonie de la nature tout entière, les vertus morales de l'homme étant un effort puissant pour obtenir cette unité d'harmonie.

Ces grandes idées feront la base de la pensée de Wang Yang-ming.

Aux XI^e et XII^e siècles de l'ère chrétienne, sous la dynastie

des Song, le Confucianisme a brillé d'un nouvel éclat. Les sinologues européens l'appellent « Néo-Confucianisme », tandis que les Chinois parlent plutôt de l'« Ecole de la Norme » *Li-hio* 理學. Car, le but principal de ces philosophes est d'expliquer la « norme » de notre activité morale.

Parmi les philosophes des Song, on compte cinq grands maîtres dans la lignée réputée « orthodoxe » de l'Ecole de la Norme : Tcheou Toen-i 周敦頤 (1017-1073), Tchang Tsai 張載 (1020-1077), les deux frères Tch'eng Hao 程顥 (1032-1085) et Tch'eng I 程熹 (1033-1107), et beaucoup plus tard Tchou Hi 朱頤 (1130-1200).

Sans entrer dans les détails et les divergences qui séparent ces maîtres, nous résumons ainsi leur apport philosophique dont Wang Yang-ming bénéficiera ou dont il cherchera à se dégager :

a) Ils ont donné des analyses très poussées du fait moral ; ils ont distingué et expliqué en particulier les quatre concepts : du « cœur » (*sin* 心), de la « nature » (*sing* 性), de la « norme » (*li* 理), du « souffle » (*k'i* 氣) ; et ils ont essayé d'organiser un système explicatif du fait moral.

b) Ils se sont appliqués à grouper les enseignements moraux des anciens autour de quelques idées centrales. Ainsi, la poursuite de la perfection morale devient plus méthodique par le double travail du gouvernement de soi-même et de l'étude des vérités morales.

c) Réagissant d'un côté contre les commentateurs trop servilement attachés à la lettre des livres confucéens, et de l'autre contre le nihilisme bouddhiste et le « supramondisme » taoïste, ces philosophes ont eu le mérite de former à la vie pratique, aux devoirs sociaux, à une conduite vertueuse, à un caractère inflexible capable de braver la mort pour la justice.

d) Mais il leur a manqué une critique rigoureuse des textes des anciens livres (critique qui sera poussée à la perfection au XVIII^e siècle). Cette lacune se fait sentir encore davantage chez Wang Yang-ming. Mais comme il tire plutôt les textes anciens à sa propre doctrine, l'inconvénient est moins grand chez lui que chez Tchou Hi, par exemple, qui base sa doctrine sur les textes anciens.

e) Au lieu de se cantonner fermement sur le terrain du fait moral, ces philosophes ont essayé de doter la doctrine morale confucéenne d'un ensemble d'idées mi-métaphysiques, mi-cosmologiques, et de faire dériver la morale de cette construction fort fragile.

f) La tendance, — chez Tchou Hi surtout, — à recueillir partout des connaissances utilisables et à délaisser la réalité pour des concepts abstraits, s'accroît de plus en plus, et expose des intelligences superficielles, des volontés moins sincères, à se contenter de mots, à ne se soucier que d'une correction extérieure.

Aussi, au temps de Tchou Hi, Lou Siang-chan 陸象山 s'élève-t-il contre cet esprit de servilité, de morcelage, contre cette poursuite des vérités morales en dehors de nous. Lou ne sort pas des préoccupations communes de l'*Ecole de la Norme*, bien qu'on en fasse un « hétérodoxe » à cause de son insistance sur l'« identité du cœur et de la norme », sur l'unique possibilité de trouver la vérité morale au dedans de notre esprit. Trois siècles plus tard, Wang Yang-ming remettra en honneur la philosophie de Lou Siang-chan. De la sorte, on opposera, à l'intérieur de l'Ecole de la Norme, l'Ecole de Lou et Wang, à l'Ecole de Tch'eng et Tchou. Mais si le mérite de Tchou Hi consiste surtout à synthétiser les pensées de ses prédécesseurs, Wang Yang-ming n'est point un simple continuateur de Lou Siang-chan. L'ampleur et la profondeur de sa doctrine dépassent de loin les premières recherches amorcées par Lou Siang-chan sur l'immanence de la vérité morale.

L'Ecole de la Norme languissait sous la dynastie mongole des Yuen (1278-1368). Elle reprend peu à peu avec les empereurs chinois des Ming (1369-1644). L'autorité de Tchou Hi restera désormais officiellement reconnue. Cependant les philosophes des Ming, précurseurs ou contemporains de Wang Yang-ming, dégoûtés du morcelage et de l'hypocrisie des Lettrés

1. Son nom personnel est Kieou-yuen 九淵; mais il est connu surtout sous l'appellation de Siang-chan.

vulgaires, tendent de plus en plus à insister sur la pratique morale. Ainsi, Ou Yu-pi 吳與弼 (1391-1469), tout en continuant la tradition des philosophes des Song, invite à travailler sur notre vie quotidienne¹. Il fut le maître de Tch'en Hien-tchang 陳獻章 (1428-1500) et de Leou Liang 婁諒 (1422-1491). Ce dernier nous intéresse parce que Wang Yang-ming l'a entendu expliquer la doctrine des philosophes des Song. Mais c'est Tch'en Hien-tchang qui a exercé le plus d'influence sur son époque.

Tch'en Hien-tchang recommande le recueillement comme base de la pratique morale. Par un recueillement prolongé, on s'apercevra, dit-il, de la grandeur de son propre cœur et on constatera que la norme et le cœur s'harmonisent parfaitement : alors on se comportera dans les différentes circonstances sans jamais se dissiper et on saisira la vérité des êtres, les enseignements des anciens dans leur source même².

Tchan Jo-choei 湛若水 (1466-1560), disciple de Tch'en Hien-tchang et ami de Wang Yang-ming, demandera à son tour que l'on s'applique à reconnaître partout la norme céleste³. Mais Tch'en Hien-tchang et Tchan Jo-choei, fidèles aux principes de l'Ecole de Tchou Hi, mettent toujours la norme, la vérité morale, hors de notre cœur, tout en la soumettant à son contrôle. Aussi tous deux restent-ils très éloignés de Wang-Yang-ming, quoique leurs doctrines se rencontrent sur bien des points.

Il en appert que, en dépit de cette prédominance de Tchou Hi, la tendance de cette époque va à la recherche de la norme morale à l'intérieur de notre esprit et pour diriger notre vie concrète. C'est pourquoi là où Lou Siang-chan n'a pas pu pleinement réussir, Wang Yang-ming aura plus de chance. Il approfondira la doctrine et obtiendra qu'on l'écoute. Néanmoins, il ne faut pas oublier que, sous la dynastie des Ming, quoique de façon moins tyrannique qu'à plus tard sous la dynastie des Ts'ing, la doctrine

1. MJ. I. 1 : I. 1.

2. MJ. I. 5 : I. 50.

3. MJ. I. 37 : VII, 79.

officielle et obligatoire pour les candidats aux examens d'Etat, fut toujours celle des commentaires de Tchou Hi. Et même parmi les contemporains de Wang Yang-ming, à côté de ces lettrés vulgaires corrompus et intrigants, il ne manque point dans l'Ecole de Tchou Hi, de penseurs remarquables. Tel Lo K'in-choen 羅欽順, qui a su défendre l'« orthodoxie » en critiquant amicalement mais sévèrement l'explication que Wang Yang-ming donne du *kô-ou*.

Outre le Confucianisme, il est avéré que le Bouddhisme et le Taoïsme ont exercé une grande influence sur Wang Yang-ming. Il nous faut donc en avoir quelque idée.

Avec la dynastie des Ming, bien des sectes religieuses que les empereurs mongols ont laissé entrer en Chine, sont de nouveau expulsées. A côté des cultes officiels et traditionnels, seuls le Bouddhisme et le Taoïsme demeurent. Le Bouddhisme en tant que pratique religieuse ou superstitieuse continue à prospérer ; mais en tant que pensée philosophique, il recule. De nombreuses écoles bouddhistes achèvent de s'éclipser devant le progrès de l'école du Dhyâna (*tch'an* 禪). Celle-ci, repoussant toute spéculation subtile, toute rédaction écrite, prêche uniquement « la connaissance de son propre cœur, l'intelligence de sa nature propre » ; cette doctrine simple et élevée séduit les confucianistes embarrassés par les détails et le souci d'une lettre morte. Aussi Wang Yang-ming en a-t-il subi fortement l'attrait et en gardera toujours une haute estime. Pourtant, cette simplicité de procédé risque trop de rendre stériles les progrès de la pensée ; et de fait, l'école du Dhyâna ne produit point de maîtres illustres tels qu'on en a vu auparavant dans d'autres écoles bouddhistes. Retenons aussi que, lorsque Wang Yang-ming attaque le Bouddhisme, c'est le Bouddhisme de l'école du Dhyâna qu'il vise ; et il ne faut pas étendre sa critique au Bouddhisme tout entier.

Quant au Taoïsme, il devient, sous la dynastie des Ming, presque exclusivement une religion superstitieuse, un agglomérat de pratiques destinées à procurer l'« immortalité », la vie heureuse dans des régions imaginaires. Wang Yang-ming a

essayé lui aussi de cultiver l' « immortalité » de prolonger la vie, de se nourrir de l'air respiré, d'acquérir la télévision. Revenu à l'Ecole de la Norme, il appelle de préférence les Taoïstes du nom d' « Ecole de l'Immortalité » et leur accorde peu d'importance dans l'ordre de la pensée. Avec ces Taoïstes superstitieux ou extravagants, on est bien loin des profondes et vastes visions de Lao-tse ou de Tchoang-tse !

Ces quelques traits rapides suffiront pour faire comprendre le milieu intellectuel dans lequel se développera la philosophie de Wang Yang-ming. Maintenant, retraçons plus brièvement encore le milieu politique et social de cette époque moyenne de la dynastie des Ming durant laquelle Wang Yang-ming déploiera son activité publique.

La dynastie des Ming a succédé à la dynastie des Yuan en 1368. Le fondateur Tai-tsou 太祖 avait établi sa capitale à Nankin. Son fils, Tchi'eng-tsou 成祖 la transporta à Pékin¹, tout en gardant à Nankin, — qui devient seconde capitale de l'Empire — toute une série de Ministères occupant des fonctionnaires qui jouissent d'un titre plutôt qu'ils n'exercent un véritable pouvoir. C'est ainsi que Wang Yang-ming est Ministre de la Guerre à Nankin. Les deux premiers empereurs des Ming ont été de très fortes personnalités. Grâce à eux, les Mongols ont été chassés, les anciennes institutions chinoises rétablies, l'Empire organisé, et l'influence chinoise étendue au loin, jusque sur les côtes orientales d'Afrique. Mais leurs successeurs sont généralement faibles. Plusieurs parmi eux se laissent dominer par les eunuques du palais. Ceux-ci, véritable fléau pour la dynastie, par leur cupidité et leurs abus de

1. Actuellement Peiping. Pékin signifie « Capitale septentrionale », tandis que Peiping signifie « le Nord pacifié ». Ce dernier nom n'est du reste que l'ancien nom de la ville avant qu'elle fût devenue capitale. Nous l'appelons Pékin, puisque, à l'époque de Wang Yang-ming, elle s'appelait ainsi.

pouvoir, causent de nombreux torts au gouvernement et, à la longue, ruinent complètement l'Empire.

Les hauts fonctionnaires sont en général médiocres, mais habiles à éluder toute responsabilité sérieuse, pour pouvoir se maintenir dans leur dignité. D'autre part, la porte des hautes charges est ouverte à tous : il suffit de réussir aux concours officiels. Le savoir littéraire exigé à ces examens consiste surtout à choisir des mots, à polir des phrases, à propos d'un texte ancien, parfois tronqué de façon absurde. On ne demande point une véritable connaissance des anciens livres, encore moins des connaissances utiles au bien public. Les caractères nobles se plient avec répugnance à une pareille épreuve. Mais les « Lettrés vulgaires » 俗儒 que nous verrons sans cesse repris par Wang Yang-ming, y trouvent leur unique occupation, leur unique ambition. Aussi, du point de vue de la culture intellectuelle et de la production littéraire, la dynastie des Ming est-elle nettement inférieure à la dynastie des Song.

Mais, à côté de ces graves déficiences, il faut reconnaître qu'à part les cinquante dernières années de cette dynastie, l'ensemble de l'Empire vivait dans la paix. Il n'y a pas de guerres civiles continuelles comme sous les T'ang, ni de graves invasions de peuplades barbares comme sous les Song. Cela tient, nous semble-t-il, à ce que le réseau administratif, héritier d'expériences millénaires, est devenu très serré. Quand il n'y a pas d'empereur trop au-dessous de sa tâche, ni de catastrophes extraordinaires, les rouages de l'administration marchent automatiquement et les fonctionnaires indignes ne peuvent longtemps se maintenir en place.

De plus, une institution originale empêche la trop grande dépravation des mœurs politiques, c'est celle des Censeurs officiels *Yu-che* 御史. Fonction fort délicate, point lucrative, mais très honorée. Beaucoup de ces censeurs ne craignent pas de blâmer les Ministres puissants, les eunuques ou les favoris de l'Empereur, et même de reprocher à celui-ci ses fautes les plus graves. Si l'Empereur n'est pas assez sage, il fera punir ces censeurs audacieux, il les mettra à mort. Mais souvent il est obligé, au bout d'un certain temps, de corriger sa mauvaise administration, de modérer ses entreprises dérai-

sonnables, d'écarter les indignes, de punir les coupables. En outre, le droit de censurer appartient à tous les hauts fonctionnaires, et exceptionnellement à n'importe qui. La vie de Wang Yang-ming illustrera ces faits.

Un mot sur les deux Empereurs avec lesquels Wang Yang-ming sera en relations. Après le règne paisible de son père, qui dura dix-huit ans, l'Empereur Ou-tsong 武宗, monta sur le trône en 1505. Ami des plaisirs frivoles et même coupables, mais assez intelligent pour se ressaisir de temps à autre, il se laisse toujours circonvenir par des eunuques et des favoris qui inventent de nouveaux plaisirs au détriment du bon ordre. Les seize années de son règne (1506-1521), si elles ne ruinent pas le pays, sont pourtant funestes aux honnêtes gens et occasionnent bien des troubles. Son successeur, Che-tsong 世宗 (1522-1566), son cousin-germain, est d'un tempérament bien différent. Mesquin, soupçonneux, il se montre exigeant, arbitraire, surtout au début de son règne ; ce qui explique ses fréquents changements d'attitude et sa volte-face définitive à l'égard de Wang Yang-ming. Mais un pareil tempérament, à son tour, se laisse facilement tromper par les flatteurs, et la moitié de son règne est remplie par les abus de pouvoir d'un ministre à qui Che-tsong avait donné sa confiance.

Nous devons donc le constater, Wang Yang-ming vivait à une époque peu intéressante. S'il put déployer ses talents militaires et ses qualités d'organisateur en pays dévastés, il ne lui fut pas donné de déployer les qualités politiques d'un véritable homme d'Etat. Les succès qu'il remporte ont été obtenus en dépit de malveillances, de tracasseries, d'oppositions de toutes sortes. Mais d'un autre point de vue, c'est précisément ce milieu politique ingrat et dangereux qui l'a forcé à réfléchir davantage sur la conduite morale, à acquérir la foi pleine et unique à son propre *liang-tche*, à ne chercher la vérité morale que dans son esprit et à ne s'appuyer que sur ce qui lui est tout intime.

II. — L'HOMME¹.

Wang 王 est le nom de famille de notre Philosophe. Son nom personnel est *Cheou-jen* 守仁. Il prend celui de *Yang-ming* 陽明, du nom d'une grotte de son pays natal où il aimait à se retirer pour méditer. Il naît en automne 1472 (le 31 octobre²). Sa famille habite la sous-préfecture Yu-yao 餘姚, non loin de Ning-po, dans la province de Tché-kiang.

C'est une vieille famille de lettrés. Son père, Wang Hoa 王華 (1453-1522), n'avait reçu comme héritage de ses ancêtres, que ses qualités intellectuelles et morales et ne dut son élévation qu'à ses succès aux examens officiels. Sa carrière le mena jusqu'aux fonctions de Ministre de l'Intérieur à Nankin. C'était un homme intelligent, digne, intègre, respecté, mais un peu faible de caractère. La mère de Wang Yang-ming mourut, quand il n'avait que douze ans. Il s'attache beaucoup à sa grand'mère qui lui tint lieu de mère durant sa jeunesse et qui mourut dans sa centième année.

Ses demi-frères, beaucoup plus jeunes que lui, semblent fort médiocres et par leur intelligence et par leur conduite. Mais le mari de sa demi-sœur, Siu Ngai 徐愛 (1487-1517), dont il regrettera toujours la mort prématurée, a été un de ses premiers et de ses meilleurs disciples.

Wang Yang-ming épousa, en 1488, la fille d'un fonctionnaire du Kiang-si. Fut-il compris et soutenu par sa femme ? Les historiens n'en disent rien. Pourtant, il est tout-à-fait remarquable que Wang Yang-ming, malgré la stérilité de celle-ci, ne prit point de femme de second rang pour s'assurer une descendance, comme il eût dû le faire pour se conformer aux vieilles mœurs chinoises. Il adopta simplement, en 1515, le fils d'un cousin assez éloigné, âgé alors de sept ans. Ce fils adoptif ne paraît guère avoir été intelligent ni sage ; Wang

1. Pour résumer la vie de Wang Yang-ming, nous nous basons sur les renseignements donnés par les « Annales », Nien-pou 年譜. TC. livres 32-34. Voir à la fin du chapitre.

2. Pour computer le calendrier lunaire en calendrier solaire, nous nous basons sur le travail du P. HOANG : *Concordance des chronologies néoméniques chinoise et européenne* : Variétés Sinologiques, n° 29, Changhaï, 1910.

Yang-ming eut plus souvent à lui faire des reproches que des éloges. Ce ne fut qu'à l'âge de 54 ans¹, dix mois après la mort de sa première femme, que Wang Yang-ming en prit une autre qui lui donna bientôt un fils. Mais Wang Yang-ming n'a pas pu le voir grandir.

Ces quelques mots sur la famille de Wang Yang-ming nous faciliteront l'intelligence de ce qui suit.

Wang Hoa n'avait pas encore réussi tous ses examens quand son premier fils naquit. Aussi Wang Yang-ming passa-t-il son enfance dans son pays de Yu-yao avec sa mère et ses grands-parents, tandis que son père voyageait entre les deux capitales pour se présenter aux examens ou chercher une situation. En 1481, Wang Hoa fut reçu premier au concours national des « Académiciens », Aussitôt l'avenir lui sourit. Employé à la Cour, il fit venir sa famille à Pékin.

Wang Yang-ming se révéla dès l'enfance sérieux et intelligent. Son éducation fut aussi bonne qu'elle pouvait l'être à son époque. Les nombreux voyages éveillèrent son esprit et enrichirent ses connaissances. A l'occasion de son mariage, il passa un an et demi au Kiang-si. Au retour, il eut l'occasion d'écouter Leou Liang sur la doctrine des philosophes des Song, et l'idée de tendre à la perfection morale commença à le préoccuper. Les Mongols faisaient alors des incursions dans le Nord de la Chine ; ce qui excita Wang Yang-ming à s'initier au métier des armes et à étudier les ouvrages militaires. En même temps, il réussit successivement aux différents examens officiels et sa valeur littéraire se fit de plus en plus admirer par les connaisseurs.

Mais le succès littéraire ne l'éblouit pas. Au contraire, il considère son travail de styliste comme vain et inutile, et

1. Nous donnons ici l'âge à l'euro péenne. En Chine, on compte l'âge, non par le nombre d'années complètes vécues, mais par le nombre des années du calendrier dans lesquelles on a vécu. Aussi, l'enfant qui naît le dernier jour de l'an, est dit, dès le lendemain, avoir deux ans ; car, il a vécu un jour de l'année précédente. C'est pourquoi, quand nous disons ici que Wang Yang-ming est âgé de 54 ans, ses annalistes disent qu'il est âgé de 55 ans, et ainsi de suite.

s'applique à acquérir la « science des Parfaits » selon la méthode de Tchou Hi. Pourtant, il n'arriva pas à intégrer les « vérités des êtres » dans son propre cœur, à unifier sa propre vie spirituelle. Son application le rendit malade.

Il pensa alors à cultiver sa vie pour se rendre « immortel » à l'école des Taoïstes. Déjà fonctionnaire au Ministère de la Justice, il fut envoyé réviser les procès dans la région Nord de Nankin. Il profita de ce voyage pour rendre visite aux maîtres célèbres du Bouddhisme et du Taoïsme. Rentré dans son pays natal pour raison de santé, il se livra aux pratiques taoïstes dans la grotte de Yang-ming, songeant à abandonner complètement la vie du monde. Mais il se ressaisit vite et il trouva que la vie solitaire des Taoïstes ou des Bouddhistes était inhumaine et incompatible avec les devoirs sociaux. Le dégoût du Bouddhisme et du Taoïsme le décida à revenir à la vieille doctrine de Confucius.

C'était en 1502. Deux ans plus tard, il reprit son activité publique à Pékin. Des disciples se groupèrent autour de lui. Et c'est vers cette époque que Tchou Jo-choei devint son ami intime et toujours dévoué, malgré la divergence de leurs opinions philosophiques.

La première période de la vie de Wang Yang-ming s'achève ici. Après tant d'essais infructueux dans sa recherche d'un idéal de vie, il est revenu à la vieille doctrine morale, sans pourtant réussir encore à s'y installer. Mais ses études littéraires ou militaires, ses initiations aux doctrines et aux pratiques du Bouddhisme et du Taoïsme, qui lui apparaissent en ce moment stériles, lui seront en réalité très utiles. Il restera l'un des meilleurs littérateurs des Ming, et pourra servir son pays grâce à ses talents militaires. Le Bouddhisme l'aidera beaucoup à élaborer une philosophie morale approfondie et tous reconnaîtront que, même dans ses réfutations du Bouddhisme, il apportera équité, compétence et pénétration. Par ailleurs, ces multiples essais dénotent chez Wang Yang-ming un tempérament tourmenté, anxieux, mais surtout une droiture infatigable dans sa recherche de la vérité.

En 1506, Wang Yang-ming remplissait les fonctions de chef de bureau au Ministère de la Guerre à Pékin. L'empereur Ou-tsong régnait depuis quelques mois. Sous l'influence des eunuques, déjà il se laissait aller à bien des écarts. Les Ministres consciencieux et les Censeurs publics s'attirèrent des disgrâces, des emprisonnements et même des supplices. Wang Yang-ming adressa à l'Empereur des remontrances pour le rappeler à ses devoirs. Lieou K'in 劉瑾, l'eunuque le plus puissant alors, se sentit visé ; immédiatement, il lui fit donner quarante coups de bâton et le laissa à demi-mort en prison. Wang Yang-ming y passa près d'un an. Il y trouva le temps de méditer sur la valeur du monde et le prix qu'il accorde à la vertu. Mais la trempe de son caractère n'en fut point altérée. Au printemps de 1507, la sentence impériale fut prononcée contre lui ; il fut condamné à devenir un tout petit fonctionnaire, le chef du poste de relais appelé Long-tch'ang 龍場 dans la province de Koei-tcheou. Long-tch'ang était alors habité par les Miao 苗 à demi civilisés ; son climat était mortel pour les étrangers. C'était un véritable exil, une condamnation à mort déguisée.

Wang Yang-ming arriva à Long-tch'ang au printemps de 1508. Ses amis l'avaient abandonné. Poursuivi par la haine de Lieou K'in, guetté par les Miao à tout moment, il risquait encore de mourir de maladie ou de faim. Cette perspective de la mort lui faisait peur. Il se demandait ce qu'auraient fait les anciens Parfaits en pareille circonstance. Il se prépara un tombeau et se décida à accepter la mort de bon cœur. Mais son attitude était-elle conforme à la vérité morale ? Où trouver la vérité morale, la norme de sa conduite ?

Ces pensées le préoccupaient toujours. Une nuit soudainement, il comprit « le véritable sens de ce que le livre du Ta-hio nous enseigne par ces mots *kô-ou* et *tché-tche*¹ » ; il comprit que la doctrine des Parfaits, la norme morale, se trouve dans notre cœur, et non point dans les êtres extérieurs. Chercher la norme morale en dehors de notre cœur, c'est ce qu'avait enseigné Tchou Hi ; c'est ce que Wang Yang-ming

1. Voir les explications au chap. II.

avait essayé de pratiquer en vain. Maintenant, il sait que la norme morale est immanente. Il se rangera désormais du côté de Lou Siang-chan et prêchera avec lui l'« identité du cœur et de la norme » en y ajoutant la « synthèse de la connaissance et de l'action ». Quatorze ans plus tard, il s'exprimera plus clairement ; mais le fond de sa pensée restera identique. Cette *illumination* que Wang Yang-ming reçut à Long-tch'ang était le fruit de ses rudes épreuves et le point de départ d'une nouvelle vie spirituelle.

Par ailleurs, il travaillait courageusement à améliorer son existence matérielle. Il se construisit un abri en briques, et cultiva lui-même quelques champs. Peu à peu, il s'acquerrait le respect, l'affection, la confiance des Miao. La persécution elle aussi s'apaisait. On le fit venir à la capitale de la province pour parler aux jeunes gens. En 1510, il fut rappelé à l'intérieur de la Chine et nommé à un poste de sous-préfet. Le puissant cunuque Lieou K'in ayant été à son tour condamné à mort, Wang Yang-ming fut rappelé à la Cour en automne de la même année. A partir de ce moment, tout en poursuivant sa carrière, il ne cessa plus de répandre sa doctrine morale, basée sur l'immanence de la norme, à l'encontre de la doctrine courante de l'Ecole de Tchou Hi. Parmi ses tout premiers disciples, il faut nommer Hoang Koan 黃綰 († 1550 ? âgé de 74 ans), qui lui était supérieur en dignité. Hoang demeurera toujours à la Cour son ami dévoué et, après sa mort, se fera le protecteur de son fils.

En 1516, l'activité publique de Wang Yang-ming entra dans une nouvelle phase qui lui permit de révéler d'une façon inattendue ses qualités extraordinaires de chef militaire et d'organisateur en pays troublés. Dans la région montagneuse de Nan Kan 南贛, au sud de la province de Kiang-si et dans les pays limitrophes, entre les provinces de Kiang-si, de Fou-kien, de Koang-tong et de Hou-koang¹, des troupes de bandits se répandaient au loin et dévastaient le pays dans un rayon

1. Actuellement divisé en deux provinces, le Hou-pé et le Hou-nan.

de plusieurs centaines de kilomètres. Depuis des années, les armées du gouvernement n'avaient pu en avoir raison. Le Ministre de la Guerre qui connaissait la valeur de Wang Yang-ming le fit nommer par l'Empereur d'abord gouverneur civil, ensuite commandant en chef des forces militaires de ces régions. Il entra en fonctions au printemps de 1517. En deux ans, il détruisit plusieurs repaires de brigands, pacifia le pays et le réorganisa. Partout, il commençait par imposer aux habitants des mesures policières minutieusement exécutées, pour se débarrasser des gens douteux. Il achevait son œuvre pacificatrice en inculquant à la population des principes moraux. En ses campagnes il utilisait peu de soldats, mais il frappait toujours juste et jamais en vain.

Ce n'est pas le lieu de raconter tous ses exploits ni d'étudier son art militaire ou son talent de gouvernant. Ce qu'il nous faut noter, c'est que, même au cours de ses campagnes, il ne cessa point de travailler à sa perfection morale et à celle de ses disciples. « Il est plus facile d'abattre les bandits qui se trouvent dans la montagne que de vaincre ceux qui se trouvent dans notre cœur¹ », écrivait-il à un disciple nommé Sié K'an 薛侃 (1487-1546). Et le premier livre du Tch'oan-silou 傳習錄 (Recueil des Leçons du Maître), qui rapporte les entretiens du Maître avec ses disciples sur la doctrine morale, fut édité en cette année 1518, à Nan-Kan, par les soins de Sié K'an. Vers la même époque, Wang Yang-ming fit publier le livre du Ta-hio « d'après l'édition ancienne », pour l'opposer à l'édition retouchée par Tchou Hi. Ainsi la propagation de sa doctrine profita indirectement de son influence politique de jour en jour grandissante. Cette doctrine ne pouvait plus être ignorée des lettrés du pays ; on fut pour ou contre lui.

Sous les Ming, les princes du sang étaient placés dans les capitales des différentes provinces. Théoriquement, ils n'avaient rien à voir dans l'administration de la province. Mais ils y jouissaient toujours d'une influence prépondérante. Celui qui

1. TC. I. 32 : XII. 56.

se trouvait alors au Kiang-si, le Prince Ning 寧王, nommé Tch'eng-hao 宸濠, homme vicieux et brutal, ambitieux et intrigant, voulut profiter des désordres de l'Empereur pour lui enlever le pouvoir. La révolte éclata durant l'été de 1519.

La bonne administration avait souffert de l'insouciance de Ou-tsong et devant une révolte aussi soudaine, la Cour ne s'était pas préparée. La plupart des fonctionnaires, craignant la réussite du prince rebelle, n'osaient s'opposer à lui. Wang Yang-ming était alors en route vers le Fou-kien. A la nouvelle de la révolte, il rentre aussitôt à Nan-kan et réunit ses troupes. Le prince Ning descendait sur Nankin avec soixante mille hommes. Wang Yang-ming accourt de Nan-kan pour surprendre Nan-tch'ang 南昌, capitale de la province et base de l'armée rebelle. Il monte à l'assaut de la ville et s'en empare. Le prince tente de la reprendre, mais après quatre jours de combat tombe aux mains de Wang Yang-ming. Le courage du vainqueur et la rapidité de la victoire provoquèrent l'admiration de tous.

Mais cette victoire rapide et éclatante allait bientôt avoir pour son auteur de douloureuses conséquences. Les favoris de l'Empereur avaient persuadé à ce dernier d'aller lui-même combattre les rebelles et de se mettre à la tête de l'expédition : il pourrait ainsi se procurer des plaisirs d'un nouveau genre. C'était là un jeu dangereux et fort coûteux pour le pays. Les Ministres protestèrent, mais l'Empereur partit avec ses eunuques et ses favoris. A la nouvelle de la défaite complète des révoltés, ces courtisans voulurent obliger Wang Yang-ming à lâcher le prince prisonnier pour permettre à l'Empereur de lui livrer une véritable bataille et de le capturer lui-même. Evidemment, Wang Yang-ming résista de son mieux à pareille absurdité. Alors les intrigues, les complots, les malveillances, les injures, les calomnies reprirent contre lui.

Wang Yang-ming avouera plus tard qu'il vécut là des jours beaucoup plus terribles que ceux de l'exil à Long-tch'ang. Car à Long-tch'ang, il lui suffisait d'être prêt à mourir, tandis que maintenant, d'un geste, d'une parole de sa part pouvait dépendre le salut de millions d'habitants dont il avait la charge. Il ne lui suffisait plus d'être prêt à mourir, il lui fallait

faire l'impossible pour apaiser les envieux, désarmer les intriguants, éclairer l'Empereur lui-même ; il lui fallait éviter toute impatience, tout faux pas, qui pouvait aggraver la situation. A qui alors demander conseil ? Sur quoi s'appuyer ? Sa résistance au prince rebelle n'avait-elle pas été complètement vaine et insensée ? N'aurait-elle pas mieux fait, comme tout le monde, de laisser déchirer l'empire et de ne point se compromettre ? Au milieu de ces terribles épreuves, Wang Yang-ming voyait que son *liang-tche*, son « intuition morale » s'imposait à lui. Il fallait accorder une confiance absolue à son *liang-tche* et le réaliser. « Réaliser le *liang-tche* », cette formule synthétisera tous ses enseignements précédents, constituera le noyau de sa doctrine et confèrera à celle-ci une véritable originalité. Nous sommes dans l'été de 1521.

Le pire désastre fut encore écarté. L'Empereur Ou-tsong rentra à Pékin pour y mourir bientôt. Le nouvel Empereur Che-tsong voulut rendre justice à Wang Yang-ming et l'appela à la Cour pour le faire Ministre d'Etat. Ce fut alors au tour des ministres jaloux d'intriguer contre lui. Néanmoins, tandis qu'il interrompait sa marche sur Pékin pour aller voir son vieux père, Che-tsong ne l'oubliait pas. Il lui décerna le titre de Sin-kien-pé 新建伯¹ ; en même temps, il le nomme Ministre de la Guerre à Nankin. Mais en dépit de la générosité de l'Empereur, la jalousie poussait les hauts fonctionnaires à intriguer contre Wang Yang-ming et surtout à empêcher à tout prix qu'il ne vînt à la Cour et n'acquît la confiance de l'Empereur.

Wang Hoa mourut au printemps de 1522. Les coutumes obligeaient tout fonctionnaire à suspendre son activité publique pendant les trois ans que durait le deuil de son père ou de sa mère. Wang Yang-ming employa ce repos forcé à former les disciples qui lui venaient de tout le pays. Ce furent des années riches en moisson, tant à cause des élèves formés que des écrits philosophiques qui voient le jour à cette époque et que la postérité recueillera avec respect.

1. Pé est l'équivalent de comte.

A l'exemple de son père, Wang Yang-ming ne sut point s'enrichir dans les postes importants qu'il occupa. Il souffrait de la pauvreté. A un jeune disciple dont le père était mourant¹, comme à un vieux lettré de 78 ans², qui venait de loin pour le voir, Wang Yang-ming regrette de ne pouvoir donner, pour toute aumône, que de bonnes paroles et sa compassion. Mais si lui-même supporte allègrement sa pauvreté, il n'en est pas de même de ses frères et cousins. Ceux-ci s'attendaient aux honneurs et aux richesses et leur déception devait créer à l'intérieur de sa famille bien des ennuis qui transparaissent dans ses lettres. Partout, Wang Yang-ming est en butte aux épreuves, et peut-être est-ce la raison qui lui fait voir en elles les meilleurs moyens de nous exercer à la vertu.

Quand les trois années de deuil se furent écoulées, Wang Yang-ming ne fut point rappelé à la Cour : des ministres ne cessèrent d'intriguer contre lui. Sa retraite forcée, ou plutôt la période de sa pleine activité éducatrice dura environ six ans. Enfin, on l'obligea à quitter sa retraite lorsque son concours devint indispensable. La province du Koang-si était alors peuplée par les Yao 徭, à peine civilisés. Une querelle entre deux chefs de tribus dans le sud-ouest de la province avait nécessité l'intervention de la Cour impériale. Un gouverneur envoyé pour apaiser la querelle voulut profiter de l'occasion pour supprimer les familles héréditaires de chefs de tribus et de les remplacer par des fonctionnaires chinois. Cette mesure provoqua immédiatement la révolte et exigea une campagne laborieuse de pacification. Elle trainait péniblement depuis des années lorsqu'on songea à Wang Yang-ming.

Wang Yang-ming paraît n'avoir jamais joui d'une santé brillante. Ses campagnes dans les montagnes du Kiang-si avaient achevé de la ruiner. Ses poumons et ses intestins

1. TC. I. 8 : IV, 62, 63.

2. Ibid., pp. 71, 72.

étaient atteints. La chaleur humide aggravait sa toux ; et ses diarrhées s'accroissaient. Il prévoyait donc que l'expédition au Koang-si, au climat encore plus pénible et plus chaud que le sud du Kiang-si lui serait fatale. Mais le gouvernement de Pékin le pressa de partir, lui conféra le commandement des forces militaires de quatre provinces : Koang-tong, Koang-si, Kiang-si et Hou-koang, et bientôt y ajouta encore le gouvernement civil du Koang-tong et du Koang-si. Il se mit en voyage à la fin de l'automne de 1527 et arriva au Koang-si au milieu de l'hiver.

Son plan était déjà arrêté. Il jugea inutile et sans raison de soumettre les tribus barbares à l'administration des fonctionnaires chinois. De leur côté, les chefs, le connaissant bien de réputation, se soumirent docilement à lui. La révolte qu'une armée de centaines de milliers d'hommes n'avait pu réduire, fut apaisée sans combat. Wang Yang-ming s'efforça d'organiser le pays et d'éduquer la population. Répondant aux vœux des habitants et profitant des troupes rassemblées, il dirigea ses soldats vers le repaire d'une tribu sauvage qui dévastait la partie est de la province depuis des siècles. En un mois, il s'empara de cette retraite et la détruisit.

Sa mission avait donc réussi au delà de ce qu'on espérait de lui. Mais sa santé périclitait de plus en plus. Il demanda donc son congé à l'Empereur et, sans attendre la réponse, il quitta le Koang-si au début de l'hiver de 1528, espérant recouvrer un peu de santé dans son pays natal. Mais il était trop tard. A peine venait-il de franchir les montagnes qui séparent le Koang-tong et le Kiang-si, qu'il mourut dans le bateau qui le ramenait, le 9 Janvier 1529, dans la 57^e année de son âge. Un de ses disciples qui l'accompagnait, lui demanda s'il avait quelque recommandation à transmettre : Wang Yang-ming répondit : « Ce cœur est bien lumineux, qu'y a-t-il encore à dire » ? Le Philosophe du *liang-tche* est mort, mais le *liang-tche* reste toujours le maître vivant pour tout le monde.

Tandis que le peuple du Kiang-si, province à laquelle Wang Yang-ming avait consacré la plus grande partie de son activité publique, pleurait la mort de son ancien pacificateur,

que les disciples venaient à la rencontre du cercueil de leur maître, les Ministres jaloux redoublaient leurs intrigues auprès de l'Empereur, accusant Wang Yang-ming d'avoir quitté son poste sans autorisation, d'avoir prêché une doctrine « hétérodoxe ». Che-tsong fit donc une volte-face complète à l'égard de Wang Yang-ming déjà mort. Non seulement on ne lui décerna aucune récompense nouvelle, mais on le priva des honneurs dus à sa dignité. Et son enfant, âgé seulement de deux ans, devint l'objet de tracasseries de toutes sortes. Ce ne fut que quarante ans plus tard que le successeur de Che-tsong rendit pleinement justice à la mémoire et à la descendance de Wang Yang-ming. Il fut même admis en 1584 à l'honneur insigne d'être placé au temple de Confucius, honneur qui ne fut accordé, durant toute la dynastie des Ming, qu'à quatre personnages.

*

* * *

Wang Yang-ming jouissait de dons naturels exceptionnels : ses réussites littéraires, ses exploits militaires, ses succès d'administrateur en témoignent. Mais c'est la *droiture parfaite* qui est sa caractéristique et qui le pousse à mener toute chose jusqu'au bout, jusqu'à la parfaite satisfaction de son esprit, dans sa conduite privée et publique comme dans l'élaboration de sa philosophie morale. Qualité d'autant plus remarquable qu'à cette époque, le grand art était de ménager tout le monde pour garder sa situation. C'est cette droiture d'ailleurs qui a empêché Wang Yang-ming de participer au gouvernement de son pays et de lui rendre de plus grands services. Car Wang Yang-ming, s'il est condescendant, compatissant envers la faiblesse des gens de bien, n'accepte jamais de compromis avec le mal et ceux qui le pratiquent. Il a en horreur ces « Lettrés vulgaires », arrivés aux honneurs et aux richesses par leurs connaissances livresques et par leur habileté malhonnête ; il en est naturellement détesté en retour et écarté du pouvoir.

Cette nature droite mène notre philosophe à une certaine intransigeance, sans pourtant qu'il y ait chez lui de suffisance

ou d'orgueil. A mesure qu'il avance en âge, elle s'adoucit dans ses manifestations. Il n'adresse plus à l'Empereur de remontrances, dont l'unique résultat eût été d'aggraver le mal ou d'exaspérer ses auteurs. Au contraire, il dirige son intransigeance contre lui-même, dans le travail de sa propre perfection. Au milieu des campagnes militaires dans la province du Kiang-si, il regrette encore de n'avoir pas su mieux profiter de son exil à Long-tch'ang¹ ; il avoue à ses frères la lenteur de ses progrès spirituels². Ne disputons pas avec ceux qui nous calomnient ; faisons l'examen de notre propre conduite³.

Deux années avant sa mort, il avoue encore qu'au sein de ses difficultés domestiques, son travail moral devient extrêmement pénible⁴, et qu'alors il connaît mieux ses défauts et apprécie davantage la doctrine de *liang-tche*⁵. Cette droiture parfaite qui est le trait caractéristique de Wang Yang-ming, c'est elle aussi sans doute qui nous a valu une doctrine pénétrante et élevée.

III. — L'ENSEIGNEMENT ET LES ECRITS.

Après ces pages sur la vie et les activités multiples de Wang Yang-ming et avant de commencer l'exposition de sa doctrine, il nous faut considérer comment notre philosophe a communiqué sa doctrine à ses contemporains et comment cette doctrine est arrivée jusqu'à nous ; il nous faut étudier l'enseignement et les écrits de Wang Yang-ming.

Depuis son séjour à Long-tch'ang jusqu'à sa mort, Wang

1. TC. I, 4 : III. 62 ; cf., *ibid.*, p. 71.

2. TC. I, 4 : III. 71, 72.

3. TC. I, 5 : III. 85.

4. TC. I, 6 : IV. 1.

5. *Ibid.* p. 5.

Yang-ming a consacré la plus grande partie de son temps à enseigner, à aider les autres à acquérir la perfection morale. Il n'ouvre pas d'école ni ne fait de cours réguliers ; il agit plutôt en directeur de conscience. Il essaie d'être utile aux gens que ses fonctions publiques ou d'autres circonstances mettent en contact avec lui. Ainsi ses disciples sont souvent ses amis, ses collègues, ses subordonnés. Ce n'est qu'à partir de son retrait des affaires, à la mort de son père, qu'il s'occupe tout entier à communiquer aux autres sa doctrine de la réalisation du *liang-tche*. C'est à ce moment aussi que sa réputation se répand dans toute la Chine et que des disciples lui viennent de loin pour l'entendre.

Sa méthode pédagogique, ou plutôt sa direction spirituelle, consiste surtout à faire réfléchir ; car, il ne sait que trop bien l'immanence de la norme à chacun de nous. Il n'aime pas la rédaction écrite quand il s'agit de livrer sa doctrine à ses disciples. Et cela non seulement parce qu'il ne veut pas hâter la maturation de sa pensée¹, mais surtout parce que la lettre trahit toujours la pensée². Aussi sa façon normale d'instruire les disciples est-elle la conversation à partir des données concrètes ; à son défaut, il recourt à la correspondance écrite. Avant tout, il déteste de spéculer sur des cas chimériques, de raisonner dans l'abstrait, sans aucun profit pour le présent, sans aucune intention d'agir ensuite. Les entretiens que nous rapporte le Tch'oan-si-lou nous révèlent aujourd'hui encore, dans une faible mesure, la figure vivante du Maître causant avec ses disciples. Ceux-ci lui soumettent en toute simplicité leurs défauts, leurs besoins, leurs difficultés, leurs faiblesses. Ils cherchent auprès du Maître, non point de belles théories, mais la lumière pour le travail de leur perfectionnement moral. Et le Maître, avec sa perspicacité habituelle, n'hésite jamais à dénoncer, même à ses meilleurs disciples, la source secrète de leurs imperfections, cet égoïsme qui constitue le suprême et plus puissant obstacle à la réalisation du *liang-tche*.

1. TC. I. 4 : III. 67.

2. Ibid. p. 74.

Très souple dans son enseignement, simple et soucieux de l'utilité pratique, Wang Yang-ming cherche toujours à s'adapter à son auditeur. Il sait que rien ne demande plus de tact que d'exciter les « hommes vulgaires » à la pratique des vertus, ou de ménager les imparfaits¹. Il ne veut pas qu'on s'impatiente devant les défauts de ceux dont on a la charge. Au contraire, on doit agir comme un bon médecin qui ne s'arrête pas à un remède déterminé, à un dosage fixé d'avance, mais applique le remède selon les circonstances ; autrement le remède ne ferait qu'accroître la maladie². Excellent éducateur, il nous a même laissé pour la formation des enfants, des conseils qui gardent encore toute leur actualité³. Sans doute il n'a pas manqué de rencontrer des tempéraments obstinés ou superficiels qu'il n'arrivait pas à transformer⁴. Cependant, le nombre si considérable de ses disciples qui ont su profiter de son enseignement relativement court et qui deviendront à leur tour de véritables maîtres, est un fait frappant. Donnons-en dès maintenant quelques noms que nous devrons retenir tout le long de cette étude : Ts'ien Té-hong 錢德洪 (1496-1574), Wang Ki 王畿 (1498-1583), Tseou Cheou-i 鄒守益 (1491-1562), Ngou-yang Té 歐陽德 (1496-1554), Nié Pao 聶豹 (1487-1563), Lo Hong-sien 羅洪先 (1504-1564), et Wang Ken 王艮 (1483-1540).

Wang Yang-ming a donc consacré sa vie à l'enseignement de la doctrine morale. Deux ou trois mois avant sa mort, il écrit à Hoang Koan, le suppliant d'intercéder à la Cour pour qu'il soit déchargé le plus tôt possible ; car, sa santé ruinée le forcera à laisser son œuvre inachevée pour toujours⁵. Aider les autres à « réaliser le *liang-tche* », ce fut son désir continu qu'une mort prématurée ne lui permit pas de satisfaire pleinement.

Il faut regretter sans doute que Wang Yang-ming n'ait pas

1. TC. I. 4 : III. 66 ; cf. I. 6 : IV. 11.

2. TC. I. 5 : III. 87, 88.

3. TC. I. 2 : II. 80-82 ; TSL. 187-190.

4. Par ex., TC. I. 5 : III. 93.

5. TC. I. 21 : IX. 28, 29.

atteint l'âge de sa grand'mère ou même celui de son père. C'eût été vraiment regrettable s'il s'était proposé de nous livrer de longs traités écrits. Mais mieux que de nous donner des théories ou des systèmes, il nous indique la ligne de conduite morale : le *liang-tche* de notre propre cœur. Une fois le secret révélé, Wang Yang-ming n'a plus qu'à disparaître pour faire place à ce maître intérieur.

« Des milliers de Parfaits ne sont que des ombres passées ;

« Seul le *liang-tche* est mon maître »¹.

Cependant, nous, pauvres humains, souvent ignorants et faibles, en plus de notre propre *liang-tche*, nous avons aussi besoin d'exemples concrets, d'enseignements vivants, de pensées déjà élaborées ; nous ne pouvons donc nous empêcher de regretter que Wang Yang-ming, brisé prématurément, n'ait pu achever l'œuvre qu'il avait commencée.

*

* *

Par principe, Wang Yang-ming n'a point composé de traités philosophiques. Pourtant, grâce à la diligence de ses disciples qui ont recueilli et conservé jusqu'aux moindres billets du maître, nous possédons de lui de nombreux écrits sur des sujets très variés. On peut les classer en trois groupes : les écrits de doctrine, constitués par une centaine de lettres et d'autres pièces de circonstances ; les écrits littéraires, qui sont pour la plupart des poèmes assez courts ; les écrits administratifs, rapports adressés à la Cour sur les campagnes qu'il mène, directions données à ses subalternes, etc... Ce qui nous intéresse, ce sont évidemment les écrits philosophiques. Mais si nous voulons connaître la physionomie complète de Wang Yang-ming, il nous faut aussi lire le reste pour avoir quelque idée de son talent littéraire et politique.

Quand il explique sa doctrine, Wang Yang-ming cherche avant tout la simplicité, la clarté, et fuit tout ornement litté-

1. TC. I. 20 : VIII. 133. A. 1.

raire. Aussi ne craint-il pas de se répéter indéfiniment. Mais son style naturel et vigoureux garde toujours la marque de son auteur. Les écrits littéraires de Wang Yang-ming, ceux de la première période de sa vie surtout, ont fait l'admiration de ses contemporains par leur fraîche originalité et leur profondeur de sentiments. La postérité le classe parmi les meilleurs écrivains des Ming, bien au-dessus des professionnels du style. Ses poèmes sont particulièrement précieux. Si ses lettres ou autres écrits philosophiques nous paraissent un peu secs et rigides, ses poèmes, toujours d'inspiration pure et profondément humaine, révèlent chez le philosophe une sensibilité exquise, un grand don d'observation et d'admiration. Ils nous disent les détails de sa vie quotidienne, ses voyages, son goût pour la beauté de la nature, son affection pour ses amis, ses joies et ses tristesses. On y saisit le visage concret de Wang Yang-ming, on y participe à sa vie¹.

Ses écrits administratifs, — à la rédaction desquels ont sans doute travaillé ses secrétaires, — témoignent de son regard vaste et pénétrant, de son minutieux esprit d'organisateur, et de ses qualités de chef, soit pour diriger la guerre, soit pour pacifier un pays. Ses directives n'ont point perdu aujourd'hui leur intérêt et méritent d'être étudiées et suivies dans la réorganisation du Kiang-si ou autres provinces dévastées par des bandits d'une nouvelle espèce. De plus, ces écrits d'un chef d'armée, d'un gouverneur de province, sont toujours là pour nous rappeler que nous sommes avec un philosophe aussi capable de sonder les profondeurs spirituelles que de diriger une armée ou d'organiser un pays. Avec Wang Yang-ming, on est sûr que l'étude philosophique ne nous éloigne pas de la vie réelle, de nos devoirs concrets.

Comment les écrits de Wang Yang-ming nous sont-ils parvenus et dans quel état ? Il nous faut l'expliquer en quelques mots.

1. Vers la fin de sa vie, Wang Yang-ming a composé quelques poèmes assez courts sur la doctrine du *liang-tche*. C'était plutôt dans un but pédagogique. Aussi ces poèmes philosophiques sont-ils souvent dépouillés de charme littéraire et de pensée profonde ; et c'est pourquoi nous n'en citons guère.

Nous avons dit que Wang Yang-ming préfère l'enseignement oral à la rédaction écrite. A Long-tch'ang, il a composé pour son propre usage un petit recueil de commentaires de quelques textes des Livres Canoniques, textes qui confirment sa découverte d'alors ; mais très tôt, il a fait disparaître ce petit manuscrit dont quelques fragments seuls nous sont conservés. De son vivant, ses disciples ont publié, en 1518, ses entretiens philosophiques qui constituent le premier livre du Tch'oan-si-lou actuel. Ces entretiens furent réédités en 1524 avec quelques lettres philosophiques. En 1517, sur des instances répétées, on obtint du Maître qu'il publiât un recueil de ses écrits philosophiques. Wang Yang-ming leur imposa à cette occasion de dater chacun de ses écrits « afin qu'on puisse voir le progrès qu'il a fait dans sa doctrine¹ ». Cet esprit d'exactitude, que ses disciples ont scrupuleusement respecté, nous est extrêmement précieux. Car, comme nous l'avons déjà remarqué et le remarquerons encore, Wang Yang-ming avait varié dans son enseignement. Ce n'est qu'en 1521 qu'il est arrivé à synthétiser sa doctrine dans la formule définitive de « réaliser le *liang-tche* ».

Après la mort du Maître, les disciples ont déployé un grand zèle à recueillir ses écrits dispersés. Nous en sommes redevables surtout à Ts'ien Té-hong. Grâce à un travail de quarante ans, il nous a transmis les divers écrits de Wang Yang-ming avec une biographie année par année. En 1572, ces publications successives furent réunies en une seule qui constitue les « Œuvres Complètes » de Wang Yang-ming, édition bien meilleure que les autres publications partielles qui l'avaient précédée. Ces « Œuvres Complètes » sont une source de première valeur sur la vie et la doctrine de Wang Yang-ming.

Les « Œuvres complètes » (le *Wang Wen-tch'eng Kong Ts'ien-chou*), comprennent 38 livres, plus d'un livre préliminaire qui renferme les préfaces, les avant-propos et le tableau analytique général des 38 livres.

Ces 38 livres peuvent se diviser en cinq groupes.

1. TC. 1. préliminaire : I. 12.

a) Les trois premiers livres forment le « Recueil des Leçons du Maître » (le *Tch'oan-si-lou*), et donnent la quintessence de la doctrine de Wang Yang-ming. Le premier renferme les entretiens philosophiques d'avant 1519 ; le second donne huit lettres philosophiques et deux morceaux sur l'éducation des enfants ; et le troisième contient les entretiens philosophiques postérieurs à 1519. La rédaction de ce dernier livre n'a pu être révisée par le Maître ; par suite, on peut contester — et de fait on n'a pas manqué de le faire, — à propos de quelques textes, l'exactitude avec laquelle est rendue la pensée de Wang Yang-ming.

b) Les livres 4-8 contiennent des lettres et autres écrits philosophiques.

c) Les livres 9-25 contiennent des écrits administratifs (9-18) et des écrits littéraires (19-25).

N.-B. — Ces livres 4-25 ont été publiés ensemble pour la première fois en 1535. Chaque pièce que renferment ces livres porte la date de sa composition.

d) Les livres 26-31 constituent un nouveau recueil des écrits philosophiques, administratifs et littéraires, qui ont été rassemblés depuis 1535 et publiés en 1566. Sauf les écrits administratifs qui sont nécessairement datés, les autres écrits ne portent pas de date ; mais on peut facilement retrouver l'époque où chacun a été composé, en les comparant aux écrits du premier recueil.

e) Les livres 32-38 constituent des appendices. Les livres 32-34 donnent la biographie de Wang Yang-ming année par année, ce que nous appelons les « Annales » de la vie de Wang Yang-ming. Les livres 35-36 rapportent des honneurs posthumes rendus à Wang Yang-ming et l'histoire de l'élaboration des « Annales ». Les livres 37-38 contiennent des éloges ou autres écrits sur Wang Yang-ming et sa famille.

Nous avons esquissé à grands traits le milieu où vivait Wang Yang-ming et sa vie aux activités multiples. Ces pages trop condensées et ces faits sèchement racontés ne prétendent pas être une biographie intéressante. Nous espérons pourtant qu'elles aideront le lecteur à comprendre mieux son enseignement, à replacer ses écrits dans leur cadre naturel et à saisir le caractère pratique de cette doctrine qui est intimement liée à la vie de son auteur. Et cette vie magnifique nous est aussi une garantie pour la valeur humaine de sa doctrine.

CHAPITRE DEUXIEME.

L'IMMANENCE DE LA NORME DANS NOTRE CŒUR

L'idée centrale de la doctrine morale de Wang Yang-ming est la « réalisation du *liang-tche* ». Mais avant d'aborder la question du *liang-tche*, il nous faut, et logiquement et historiquement, parler de l'immanence de la norme morale dans notre cœur. Car, logiquement, pour mettre à exécution son intuition morale, il faut qu'on ne se figure plus la norme comme étrangère à soi ; il faut qu'on soit bien persuadé que cette norme ne se trouve qu'au dedans de soi. Historiquement, Wang Yang-ming parviendra assez tard dans sa vie à cette heureuse formule : « la réalisation du *liang-tche* ». Son illumination à Long-tch'ang consiste à découvrir l'immanence de la norme ; et pour l'exprimer, il se sert de la vieille formule de Lou Siang-chan : « l'identité du cœur et de la norme ». De plus, la tâche urgente de son enseignement est de combattre l'erreur courante qui cherche la norme en dehors de nous.

Le chapitre présent prépare donc le fondement d'un nouvel édifice dans un terrain encombré de ruines ; d'où il demandera peut-être aux lecteurs beaucoup de patience pour voir comment Wang Yang-ming réagit contre l'erreur courante ; comment, tout en se mouvant dans un cadre vieilli, il essaie de répandre la semence d'un nouvel esprit.

I. — DE L'ABERRATION DES LETTRES VULGAIRES A LA DOCTRINE DE TCHOU HI SUR LE KO-OU

Que notre véritable *hio* 學 (*étude, travail* de notre perfection morale), soit de rechercher la norme de notre conduite, de perfectionner notre vie morale et celle des autres, c'est l'enseignement commun des « anciens Parfaits », en particulier de Confucius, enseignement que tous les contemporains de Wang Yang-ming admettent et recommandent, même quand ils ne le pratiquent pas. D'autre part, les examens officiels portaient toujours sur les livres de ces anciens Parfaits, livres où l'on voyait renfermés tous les préceptes d'une sage conduite individuelle et d'un sage gouvernement de l'Etat. Tous les Lettrés fréquentaient donc ces livres, et cette étude devait se confondre avec le travail de la perfection.

Or, Wang Yang-ming constate que les « Lettrés vulgaires » étudient ces conseils de perfection uniquement en vue de réussir aux examens ; et qui plus est, ils considèrent la perfection comme inaccessible, ils se moquent même de ceux qui ont le courage de s'y attaquer¹. Dès lors, « l'amas de leurs souvenirs livresques ne fait qu'accroître leur orgueil ; la multitude de leurs connaissances ne fait que favoriser leur méchanceté ; l'ampleur de leurs informations ne fait que renforcer leur faconde, et la richesse de leur style ne fait qu'orner leurs mensonges² ». Quelle aberration à l'égard de la doctrine des anciens Parfaits ! Et ce pur verbalisme est-il supérieur au Bouddhisme ou au Taoïsme ?³

1. TC. I. 7 : IV. 36.

2. TC. I. 2 : II. 52 ; TSL. 134.

3. Wang Yang-ming n'hésite pas à proclamer que ces Lettrés vulgaires sont bien au-dessous des adeptes du Bouddhisme et du Taoïsme. Le Taoïsme recommande la garde de soi-même en éliminant toute activité inutile. Le Bouddhisme s'applique à étudier la vie intérieure de chacun. Ceux qui aspirent à la perfection intérieure pratiquent les vertus et se refusent à une érudition livresque, à une littérature de pure forme, même égarés dans les doctrines déficientes, sont encore à considérer comme vertueux, car ils savent encore rechercher leur cœur, leur vie intérieure, et à leur propos on peut encore parler du travail de la perfection morale. (TC. I. 7 : IV. 27).

A l'égard de ces Lettrés vulgaires, l'indignation de Wang Yang-ming s'est toujours montrée éloquente. En effet, toute sa vie, il est en butte à leur bassesse dont il est victime, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

Il ne faut pas nous étonner de voir que l'âme vulgaire, égoïste, cherche toujours à rabaisser à son niveau, à tourner au profit de ses intérêts, le résultat laborieusement conquis par l'élite spirituelle de l'humanité. Ce n'est point là un trait particulier aux contemporains de Wang Yang-ming ; mais il importe de remédier à l'aberration de ces Lettrés vulgaires. Wang Yang-ming se met donc à la recherche de ce remède.

Ce remède se trouverait-il dans la doctrine alors officielle de Tchou Hi ? Bien au contraire, Wang Yang-ming y voit la source du mal.

En effet, à la différence de Lou Siang-chan qui préconise le perfectionnement de la nature propre de chacun, Tchou Hi prescrit la recherche minutieuse de la vérité de chaque chose, de chaque texte des anciens livres, comme condition indispensable au travail moral¹.

Une pareille prescription fausse nécessairement le sens du travail moral. On croit alors que les anciens Parfaits possédaient toute espèce de science : science des phénomènes naturels et science des institutions humaines ; on croit alors que, pour les imiter, il faut en savoir autant qu'eux². Cette erreur initiale non seulement réduit la voie de la perfection à une étroitesse insensée, puisqu'on en exclut nécessairement la masse des simples, des non cultivés, mais encore elle décourage bien vite tous ceux qui cherchent la perfection³. En effet, il n'est que trop évident qu'on ne peut tout savoir. « On saisit une chose pour en laisser passer mille. Plus on s'empresse au multiple, et plus lourdement on se trompe : au point que certains se dépensent en vain toute une vie, peinent sur des

1. TC. I. 21 : IX. 9.

2. TC. I. 1 : II. 26 ; TSL. 73.

3. TC. I. 4 : III. 75.

questions difficiles et en fin de compte n'aboutissent à rien¹.

Le résultat fatal est que tout le monde désespère de la perfection. Même les vieux Maîtres n'osent s'y essayer : si bien que tous considèrent la perfection comme une chimère, un fantôme².

A quoi servent alors ces connaissances livresques, sinon à rendre les hommes plus habiles dans leur hypocrisie, plus rusés dans leurs intrigues ? L'aberration des Lettrés vulgaires n'est qu'une suite naturelle de la méthode de Tchou Hi.

Certes, personnellement, tout en préconisant la recherche des vérités morales dans le monde extérieur, Tchou Hi n'a point négligé de cultiver la perfection dans son propre cœur³. Sa conduite a été digne de tout respect : Wang Yang-ming le lui reconnaît et lui témoigne toujours une grande vénération⁴. Les excès de ses disciples lointains dépassent ses intentions. Mais la méthode qu'il préconise ne réussit guère même avec les meilleurs volontés. Wang Yang-ming lui-même ne l'a-t-il pas essayée en vain ? Il y a donc un vice intrinsèque qu'il importe de découvrir à la base même de cette méthode.

1. TC. I. 21 : IX. 8.

2. TC. I. 4 : III. 75.

3. TC. I. 21 : IX. 8.

4. TC. I. 7 : IV. 34, 35. — Tout en critiquant Tchou Hi, Wang Yang-ming désirait que ce maître vénéré n'ait en réalité point pensé autrement que lui ; et ce désir le fit même se tromper sur la vérité historique.

En 1518, il fait publier un recueil de trente-cinq textes extraits des lettres qu'il croyait pouvoir dater des dernières années de Tchou Hi. (TC. I. 3 : III. 33-47). Dans ces textes, Tchou Hi considère le travail intérieur comme plus important que la poursuite des connaissances extérieures et exprime son regret de ne pas toujours s'y consacrer suffisamment. Wang Yang-ming en conclut que les idées du commentaire du Ta-hio par exemple sont antérieures à ces textes et que Tchou Hi les a abandonnées vers la fin de sa vie. Aussi les disciples de Tchou Hi n'ont-ils pas le droit de considérer le commentaire du Ta-hio comme la dernière expression de la pensée de leur maître ; au contraire, sa véritable pensée est identique à celle de Wang Yang-ming. Un esprit critique comme Lo K'in-choen ne manque pas de lui faire remarquer que plusieurs des textes allégués étaient antérieurs à l'époque où Tchou Hi commentait les Quatre Livres. Wang Yang-ming reconnut franchement son erreur. (TC. I. 2 : II. 69-72 ; TSL. 165-172). Mais cette erreur sera exploitée plus tard par ses adversaires.

Or, Tchou Hi n'a-t-il pas prétendu baser sa doctrine sur le texte d'introduction du Ta-hio 大學¹, sur la notion du *kô-ou* 格物 en particulier ?

Cette introduction du Ta-hio nous trace l'ensemble du travail moral avec ses différents articles. D'après cet auteur, le premier pas du travail consiste à « atteindre les êtres » (*kô-ou*); alors successivement on « développera ses connaissances » (*tché-tche* 致知), on « rendra sincères ses pensées » (*tch'eng-i* 誠意), on « rectifiera son cœur » (*tcheng-sin* 正心), on « règlera son corps » (*sieou-chen* 脩身)². Et le perfectionnement de soi-même amènera le bon gouvernement dans sa famille, dans son état, dans l'univers entier³.

Un pareil programme moral ne manque certes pas de grandeur, ni d'obscurité non plus. Tout d'abord, que signifie exactement le *kô-ou* dont l'intelligence doit commander celle du *tché-tche* et de tout le reste ?

Tchou Hi interprète le *kô-ou* dans le sens de « scruter

1. Le livre du Ta-hio (« la Grande Etude ») est censé composé par Tseng-tse 曾子, disciple de Confucius. Ce livre systématise en quelque façon la doctrine du Maître. Les philosophes des Song l'ont mis en honneur en même temps que le livre du Tchong-yong 中庸 (« l'Invariable Milieu »).

2. Pour le sens de ces expressions, voir le *Lexique des Termes Techniques*, à la fin de ce livre.

3. Voici le texte de l'Introduction du Ta-hio, que nous traduisons littéralement afin de ne point préjuger les différentes interprétations ultérieures. — « La voie de la grande étude (c'est-à-dire le travail de notre perfection morale, et non plus l'apprentissage de la lecture et de l'écriture), consiste à faire briller la *vertu brillante* (la bonté naturelle), à aimer le peuple et à se fixer dans la bonté parfaite... Aux temps anciens, quand on veut faire briller la *vertu brillante* dans tout l'empire (rendre tous les hommes parfaits), on doit d'abord bien gouverner sa principauté. Pour bien gouverner sa principauté, on doit d'abord mettre de l'ordre dans sa famille. Pour mettre de l'ordre dans sa famille, on doit d'abord régler son corps (ses activités extérieures). Pour régler son corps, on doit d'abord rectifier son cœur. Pour rectifier son cœur, on doit d'abord rendre sincère sa pensée (sa volonté, ses intentions). Pour rendre sincère sa pensée, on doit d'abord développer ses connaissances. Développer ses connaissances consiste à atteindre les êtres. Une fois les êtres atteints, les connaissances arrivent. Les connaissances arrivées, la pensée devient sincère. La pensée devenue sincère, le cœur devient droit. Le cœur devenu droit, le corps devient réglé. Le corps réglé, la famille est en ordre. La famille en ordre, la principauté est bien gouvernée. La principauté bien gouvernée, tout l'empire est en paix. »

les êtres de l'univers »¹. Aussi fonde-t-il le travail moral dans l'acquisition exhaustive de la connaissance des êtres extérieurs. Il nous faut donc, d'après Tchou Hi, commencer par *scruter les êtres* extérieurs, pour pouvoir *développer ensuite nos connaissances*; et ce n'est qu'une fois nos connaissances parfaitement développées, que nous pouvons *rendre sincères nos pensées* et *rectifier notre cœur*. Scruter les êtres, développer les connaissances, rendre sincères les pensées, rectifier le cœur ce sont là d'ailleurs différents stades qui se succèdent, mais qui sont bien distincts entre eux. On est obligé de passer par le premier pour arriver au second et ainsi de suite. Si le premier stade fait défaut, tout le reste de la voie est bloqué.

Mais quel besoin y a-t-il d'interpréter le mot *ou* 物 par les êtres de l'univers? C'est que l'école de Tchou Hi ne peut concevoir la vérité morale, la norme de notre propre conduite, que comme extérieure à nous. L'historien de la philosophie Hoang Tsong-hi 黃宗羲² résume excellemment la position

1. Voici le commentaire de Tchou Hi sur le *kô-ou*. « En disant que l'homme, pour perfectionner ses connaissances (*tché-tche*) doit scruter la nature des choses (*kô-ou*), Confucius enseigne que, si nous voulons étendre nos connaissances le plus possible, il faut examiner les choses et chercher leur raison d'être. Il n'est personne dont l'intelligence ne puisse acquérir des connaissances, et il n'est rien sur la terre qui n'ait sa raison d'être. Mais celui qui n'a pas entièrement approfondi la raison des choses, ne la connaît qu'imparfaitement. Aussi la *Grande Etude*, dès le début, avertit l'étudiant d'examiner toutes les choses avec lesquelles il est en contact, de se servir de la connaissance qu'il en a déjà, pour pénétrer davantage leur raison d'être, de continuer ses recherches jusqu'aux dernières limites. Quand il aura longtemps fait tout ce qui est en son pouvoir, et qu'un beau matin il aura tout compris parfaitement, l'extérieur et l'intérieur des choses, les points les plus subtils comme les plus apparents, tout lui sera connu. Les principes innés dans l'âme et leurs applications n'auront plus pour lui d'obscurité. Cela s'appelle « avoir pénétré la nature des choses »; cela s'appelle « le plus haut point de la connaissance ». — Nous reproduisons simplement la traduction du P. COUVREUR, (*Les Quatre Livres*, pp. 11-12).

2. Hoang Tsong-hi (1610-1695) fut l'auteur du *Ming-jou Hio-ngan*, ouvrage justement célèbre par sa précision, son objectivité et l'étendue de sa documentation. Nous le citerons souvent au sujet des disciples de Wang Yang-ming. Cf. ci-dessus, *Notices Bibliographiques*.

Par loyauté envers la dynastie éteinte des Ming, Hoang ne voulut jamais accepter les honneurs que lui offraient les empereurs des Ts'ing. Il consacra sa vie à des études multiples. Homme d'une érudition immense, il fonda l'*Ecole des Etudes historiques de l'Est du Tché-kiang* et inaugura la critique textuaire des anciens livres, qui prospéra au XVII^e siècle en Chine. Il s'intéressa beaucoup aux mathématiques mêmes. Son ouvrage de philosophie po-

de cette école : « Depuis les Lettrés des Song, écrit-il, les *étudiants* (de la perfection morale), prenant la connaissance du monde extérieur pour la véritable connaissance (morale), disent que le propre du cœur de l'homme n'est que d'être intelligent, tandis que la vérité est la possession commune de l'univers. Ainsi, d'après eux, il faut d'abord épuiser les normes de l'univers ; ce n'est qu'ensuite que l'intelligence de notre cœur s'unira parfaitement avec la norme. Ils prétendent bien, — remarque Hoang Tsong-hi, — ne pas distinguer dedans et dehors, mais en réalité, c'est uniquement grâce aux perceptions du monde extérieur qu'ils comblent le vide de leur intelligence »¹.

La norme morale nous est extérieure. Pour commencer le travail de notre propre perfection, il nous faut donc, selon l'Ecole de Tchou Hi, accumuler les connaissances des êtres extérieurs, il nous faut discuter les vérités morales dans l'abs-trait, d'après les anciens livres, pour les appliquer ensuite à nos actes personnels. Doctrine erronée dans sa base même au jugement de Wang Yang-ming, elle produit fatalement chez les gens ordinaires, des effets funestes.

II. — IDENTITE DU CŒUR ET DE LA NORME.

Contre la doctrine de Tchou Hi, Wang Yang-ming proclame, à la suite de Lou Siang-chan, l'immanence de la norme dans notre cœur. « Le cœur, c'est la norme 心即理 » : répète-t-il sans cesse depuis son illumination à Long-tch'ang. Au-

litique, le *Ming-i-t'ai-fang-lou* 明夷待訪錄 dont le sens de la démocratie ne le cède en rien aux auteurs modernes, a contribué, deux cents ans plus tard, à renverser la dynastie des Ts'ing.

Sa position philosophique le rangea du côté de Wang Yang-ming. Mais sa sympathie resta clairvoyante. Tout en reconnaissant la place centrale qu'occupe la philosophie du *liang tche* durant les trois siècles des Ming, il essaya de rectifier les excès des derniers disciples de Wang Yang-ming.

1. MJ. I. 10 : II. 56. A. 3.

trement dit, la vérité morale, la connaissance morale de mon acte personnel, la norme de cet acte, se trouve en moi et non point dans un être extérieur ou dans une proposition abstraite. Ou encore, le jugement moral se fonde, se connaît, se justifie dans l'intime du moi, et point en dehors du moi. Il faut donc chercher la norme dans mon cœur et uniquement dans mon cœur.

Mais les vérités morales sont nombreuses et variées ; comment pourrions-nous les trouver toutes dans notre cœur ? La piété envers son père, le dévouement envers son prince, la fidélité envers son ami, *l'humanité* envers le peuple : toutes ces vérités qui semblent bien fondées dans les êtres extérieurs, comment pourrait-on les négliger ? Ce sont les objections des disciples mêmes de Wang Yang-ming. Toutes ces vérités, répond le Maître, « se trouvent dans le cœur. Le cœur, c'est la norme. Ce cœur, s'il n'est pas obnubilé par les passions, c'est la *norme céleste* (norme souveraine de la perfection morale), à qui rien ne manque. Avec ce cœur tout entier à la norme céleste, on agit envers son père, et c'est la piété même ; on agit envers son prince, et c'est le dévouement même ; on agit envers son ami ou le peuple, c'est la fidélité, *l'humanité* même »¹.

Un adversaire objecte encore : Si l'on cherche tout dans son cœur, ne délaissera-t-on pas les vérités des êtres ? Une telle objection provient justement de ce qu'on ignore que la vérité morale, la norme de nos actes moraux, n'est pas en dehors de moi. La norme découle de mon cœur ; bien plus, elle ne fait qu'un avec le cœur. « Le *li* d'un être (la norme d'un objet moral) n'est pas hors de mon cœur. Si je cherche la norme de l'être hors de mon cœur, je ne trouverai point de norme de l'être. Si je cherche mon cœur en laissant de côté la norme des êtres, quel être deviendra mon cœur ? (Que pourrai-je saisir de mon esprit, si je le dépouille de ses activités ?) L'en-soi de mon cœur, c'est la nature ; la nature, c'est la norme. C'est pourquoi, là où il y a le mouvement de piété filiale, il y a aussi la norme de la piété filiale ; là où

1. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 6. A. 4.

il n'y a pas de mouvement de piété filiale, il n'y a pas de norme de piété filiale non plus. Là où il y a le dévouement envers le prince, il y a la norme de ce dévouement ; là où il n'y a pas de dévouement, il n'y a pas non plus de norme de ce dévouement. Alors est-ce que la norme est hors de mon cœur ?¹ » L'erreur de Tchou Hi consiste précisément en ce qu'il sépare la norme du cœur².

La norme se trouve dans mon cœur et non point dans les êtres extérieurs. Autrement dit, le véritable objet moral, cet être, ce *ou* dont parle le livre du Ta-hio, n'est point l'être extérieur, mais c'est l'objet de ma pensée³, c'est mon action elle-même⁴.

Ainsi l'erreur de Tchou Hi séparant la norme du cœur se trahit nécessairement par sa méconnaissance du véritable objet moral. « Le *kô-ou*, d'après Tchou-tse, c'est le fait d'aller vers les êtres extérieurs, pour en scruter la norme (la vérité) ; c'est sur chaque chose, sur chaque être, chercher ce qu'il appelle les vérités définitives ; c'est, au moyen de mon cœur, chercher la norme dans les choses et les êtres : il sépare donc le cœur et la norme. Rechercher la norme dans les choses et les êtres, c'est, par exemple, rechercher la norme de la piété filiale dans ses parents. Mais la norme de la piété filiale se

1. TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108. A. 5. Cf. TC. I. 7 : IV. 39. A. 6.

2. Ibid. TSL. 108-109 : « Hœi-ngan (Tchou Hi) dit que ce dont on fait son étude, ce n'est que le cœur et la norme : le cœur, quoique maître d'un seul corps, régit pourtant la norme de l'univers ; la norme, quoique dispersée dans des milliers d'êtres, n'est pourtant pas étrangère au cœur d'un seul homme. Lorsqu'il parle ainsi en divisant et en unissant, il enseigne déjà, faussement aux *étudiants* à séparer le cœur et la norme. De là vient que les générations postérieures craignent qu'en recherchant uniquement son cœur, on ne perde la norme des êtres... Le cœur est un. En tant qu'il est tout entier la commisération (la sympathie), il est dit *humanité* ; en tant qu'il atteint la juste mesure, il est dit *justice* ; en tant qu'il est une « disposition normative », il est dit *norme*. Et puisqu'on ne doit chercher l'*humanité*, ni la *justice*, hors du cœur, devrait-on chercher la norme hors du cœur ? »

3. TC. I. 1 : II. 5 ; TSL. 15. « L'*être*, c'est sur quoi se porte ma pensée. Ma pensée se porte sur le service des parents, ce service, c'est un *être*... » A. 8.

4. TC. I. 3 : III. 29 ; TSL. 261 « L'*être*, c'est l'occupation ». Voir A. 12.

trouve-t-elle dans mon cœur (dans l'acte de mon cœur), ou dans le corps (dans la présence matérielle) de mes parents ? Si elle se trouve dans le corps de mes parents, alors mes parents une fois morts, mon cœur n'aurait-il plus la norme de la piété filiale » ?¹

La norme est donc indépendante de l'être extérieur, matériel, et ne se trouve que dans l'objet tout intérieur qu'est l'acte même de la pensée. Nécessairement elle découle de mon cœur, de ma nature. C'est pourquoi Wang Yang-ming répète sans cesse : « Pas de norme hors de mon cœur, pas d'objet hors de mon cœur »². Le travail moral se fait tout entier à l'intérieur du moi. « Hors de mon cœur, pas d'activité morale possible. Hors de mon cœur, pas de norme. Donc, hors de mon cœur, pas de travail moral possible. Ainsi, dans les relations entre père et fils, j'accomplis toute la bonté de mon cœur. Dans les relations entre prince et ministres, j'accomplis toute la justice de mon cœur. Je parle selon la loyauté de mon cœur. J'agis selon la sincérité de mon cœur. Réprimer la fougue de mon cœur, étouffer ses passions, exécuter ses bons désirs, corriger ses défauts, en face des occupations, au contact des choses, partout, ce n'est que chercher à accomplir les mouvements de mon cœur et me satisfaire dans mon intime »³.

La norme, l'objet, tout le travail nous est intérieur, se trouve dans notre cœur. Dès lors, le *kô-ou* du Ta-hio consiste, pour Wang Yang-ming, à ordonner, reclassifier mon acte tout personnel, tout intime. C'est enlever ce qu'il y a d'incorrect dans cet acte, dans ma pensée. C'est écarter l'obstacle au bien que mon acte moral commence à produire dans l'intime de mon cœur. Le *kô-ou* ne saurait donc consister à scruter les êtres de l'univers. Par suite, le *tché-tche* ne consiste pas à perfectionner ou accumuler nos connaissances des êtres extérieurs ou des livres des anciens. Le *tché-tche*, c'est pour Wang Yang-ming, réaliser notre connaissance morale, notre jugement

1. TC. I. 2 : II. 41, 42. TSL. 112 A. 7. Cf. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 6 : la réponse de Wang Yang-ming.

2. TC. I. 1 : II. 5 ; TSL. 15. A. 10.

3. TC. I. 7 : IV. 34. A. 11.

moral qui découle de notre propre cœur pour nous faire connaître la valeur morale de notre acte tout intime, pour nous faire connaître notre devoir tout actuel¹.

1. Pour ne pas encombrer outre mesure notre texte, nous donnons ici le commentaire de Wang Yang-ming sur le texte du Ta-hio.

« Les lettrés précédents (Tch'eng ^{cadet}, Tchou Hi et autres) expliquent que le *kô-ou* consiste à scruter les êtres de l'univers. Les êtres de l'univers, comment pourrait-on les scruter tous ? Ils disent qu'une herbe, un arbre possèdent chacun sa vérité ; or, comment va-t-on les scruter ? Même si l'on arrivait à scruter l'herbe ou l'arbre, cette science ne servira en rien à rendre sincère sa propre pensée. J'explique le mot *kô* par « rectifier » (ordonner) le mot *ou* par « occupation » (devoir moral, objet de la « pensée »).

Ce que le *Ta-hio* appelle le *corps*, ce sont les oreilles, la bouche, le nez, les quatre membres. Quiconque veut « régler son corps », (*sieou-chen*) doit faire de telle sorte que ses yeux ne regardent rien d'inconvenant, que ses oreilles n'écoutent rien d'inconvenant, que ses membres ne fassent rien d'inconvenant. Mais pour régler ce corps, comment le travail pourrait-il s'appliquer au corps ? C'est le cœur qui est le principe directeur du corps. Ce sont les yeux qui regardent ; mais ce par quoi ils regardent, c'est le cœur... (de même les oreilles, la bouche et les membres). C'est pourquoi « régler son corps » consiste à s'appliquer à son propre cœur, afin qu'il soit toujours large et impartial, sans rien d'incorrect. Ce principe directeur une fois rectifié, ce qui se manifeste aux yeux ne provoquera aucun regard inconvenant... C'est en cela que « régler son corps » consiste à « rectifier son cœur » (*tcheng-sin*).

Mais l'en-soi du cœur, c'est la bonté parfaite. L'en-soi du cœur aurait-il quelque chose qui ne fût bon ? Mais si l'on veut « rectifier son cœur », comment le travail pourrait-il s'appliquer à l'en-soi du cœur ? Nécessairement ce n'est que sur les mouvements du cœur qu'on peut porter ses efforts, car ces mouvements comportent souvent des éléments imparfaits. Il faut donc « rendre sincère sa pensée » (*tch'eng-i*). Par exemple, si une pensée se porte sur l'amour d'un bien, on aimera ce bien réellement, efficacement. Si une pensée se porte sur la haine d'un mal, on haïra ce mal réellement, efficacement. Alors puisque tout ce qu'émet la pensée n'aura rien qui ne soit sincère, comment l'en-soi du cœur aurait-il quelque chose d'incorrect ? C'est pourquoi « rectifier son cœur » consiste à « rendre sincère sa pensée. »

Le travail arrivé au *tch'eng-i*, commence à trouver un terrain pratique. Mais le fondement du *tch'eng-i* se trouve encore dans le *tché-tche* (dans la réalisation des connaissances). Ce que l'on nomme « ignoré des autres et connu de soi seul » c'est justement ce que mon cœur connaît naturellement (c'est mon intuition morale). Mais si, connaissant le bien, on n'agit pourtant pas selon cette connaissance intuitive, dès lors le *liang-tche* 良知 (l'intuition morale, le principe de cette intuition) est obnubilé ; dès lors, on ne « réalise pas sa connaissance ». Le *liang-tche* de mon cœur ne pouvant se développer jusqu'au bout, le bien quoique aimé, ne peut être réellement, efficacement aimé ; le mal, quoique haï, ne peut être réellement, efficacement haï : comment la pensée pourra-t-elle être sincère ? C'est pourquoi « réaliser sa connaissance » est nécessaire, pour « rendre sincère sa pensée. »

Mais on ne réalise pas sa connaissance dans l'abstrait ; on la réalise en ordonnant, en rectifiant des actes réels. Par exemple, si la pensée se porte sur un bien à faire, on l'accomplit en cet acte même ; si la pensée

De plus, le *kô-ou* et le *tché-tche* ne constituent point deux occupations différentes ; car, réaliser notre connaissance morale n'est pas autre chose qu'ordonner, rectifier l'objet de notre pensée qu'est notre acte tout intime. Wang Yang-ming pousse plus loin encore sa vue synthétique, sur l'ensemble du travail moral.

Ordonner son objet, réaliser sa connaissance, rendre sincère sa pensée, rectifier son cœur : tous ces différents articles du programme du Ta-hio ne sont point des pas successifs distincts entre eux et réunis d'une façon purement extrinsèque. Au contraire, Wang Yang-ming ne veut y voir qu'un seul et même travail sous ses aspects différents. Notre travail est un, comme notre nature est une. « Corps, cœur, pensée, connaissance et objet constituent la *distribution normative* de notre nature dont se sert le travail ; quoique chacun ait sa propre place (réalité), tous pourtant ne sont en réalité qu'une même chose. Ordonner, réaliser, rendre sincère, rectifier et régler constituent le travail dont se sert la *distribution normative* ; quoique chacun ait son application propre, tous pourtant ne sont en réalité qu'un travail »¹. « Bien qu'à propos de la *distribution normative* du travail, l'on puisse parler d'une succession ou d'un ordre, néanmoins, l'unicité de l'en-soi n'admet point qu'on les y distingue. Bien que dans le travail autour de cette *distribution normative*, l'on ne doive distinguer ni succession, ni ordre, néanmoins la perfection de l'exécution de ce travail n'admet point que rien puisse y manquer »². Ainsi, Wang Yang-

se porte sur un mal à fuir, on le fuit en cet acte même. Fuir un mal, c'est « rectifier » quelque chose d'incorrect ; faire le bien et par là même se corriger du mal opposé, c'est encore « rectifier » quelque chose d'incorrect. De la sorte, le *liang-tche* de mon cœur n'étant plus obnubilé par les passions, pourra se réaliser au maximum ; et tout ce que la pensée produit : faire un bien, ou fuir un mal, n'aura rien qui ne soit sincère. Ainsi la première tâche pratique qui est de « rendre sincère sa pensée » consiste à « ordonner (rectifier) l'objet » de son acte moral (*kô-ou*). Le *kô-ou* compris de la sorte est praticable à tout le monde (à l'opposé du *kô-ou* selon Tchou Hi) ; c'est pourquoi tout le monde peut devenir aussi parfait que Yao et Choen. » TQ. I. 3 : III. 28, 29 ; TSL. 261, 262. A. 12. Cf. le commentaire encore plus étendu sur tout le texte de l'Introduction du Ta-hio : TC. I. 26 : X. 35-40.

1. TC. I. 26 : X. 38. A. 13.

2. Ibid. p. 40. A. 14.

ming, tout en essayant de justifier le langage du Ta-hio entendu à sa façon, maintient et l'unité de la nature et l'unicité du travail¹.

Wang Yang-ming nous a-t-il rendu la pensée authentique de l'auteur du Ta-hio ? Nous sommes loin de le croire. Mais laissons de côté le problème de valeur exégétique et reconnaissons que ses explications et ses vues synthétiques nous aident certainement à mieux saisir la doctrine de l'immanence de la norme, et par suite la nature de tout le travail moral, ainsi que l'unité de nos activités spirituelles. L'acte moral, cet « objet » à « ordonner », est un acte tout concret, tout intime, tout personnel ; aussi sa norme doit-elle être tout actuelle, tout intime, toute personnelle ; elle n'est point à chercher en dehors de notre esprit, dans les êtres extérieurs, comme le voulait Tchou Hi.

III. — DIVERGENCE FONCIERE ENTRE WANG YANG-MING ET TCHOU HI.

Mais pourquoi ces façons différentes de concevoir la recherche de la norme, entre les deux philosophes ? Mis à part les excès chez ses disciples infidèles ou à courte vue, Tchou Hi

1. Wang Yang-ming insiste beaucoup sur cette vue synthétique du travail moral. Voir ce passage célèbre : TC. 1. 2 : II, 70, 71 ; TSL. 168-169. « Le *kô-ou*, c'est la première tâche pratique de la *Grande Etude*. Du commencement à la fin, pour le débutant comme pour le Parfait, c'est la tâche unique ; elle n'est point simplement pour les commençants. « Régler son corps », « rendre sincère sa pensée », « réaliser sa connaissance », « ordonner son objet », tout cela est pour « régler son corps » (perfectionner sa personne) ; seulement le *kô-ou* (ordonner l'objet) est l'effort le plus tangible, le résultat le plus constatable chaque jour. C'est pourquoi « ordonner l'objet » c'est ordonner l'objet de son cœur, c'est ordonner l'objet de sa pensée, c'est ordonner l'objet de sa connaissance. « Rectifier son cœur », c'est rectifier le cœur de son objet. « Rendre sincère sa pensée », c'est rendre sincère la pensée de son objet. « Réaliser la connaissance », c'est réaliser la connaissance de son objet. De la sorte, comment y aurait-il lieu de distinguer un dedans et un dehors, ceci et cela ? La norme est unique. En tant que norme concrète, on l'appelle « norme ». En tant qu'on parle du principe directeur de cette norme concrète, on parle de « cœur ». En tant qu'il s'agit de l'activité du principe directeur, on parle de « pensée ». En tant qu'il s'agit de la *luminosité* de l'activité,

aurait-il mérité tout le reproche que lui fait Wang Yang-ming ? Il nous semble que leur divergence est beaucoup plus profonde surtout à l'égard de la notion du « cœur », divergence qui dénote d'ailleurs deux mentalités, deux points de vue foncièrement différents.

Nous avons dit dans notre premier chapitre que les philosophes des Song ont mis en vogue ces quatre termes : le « cœur » (*sin*), la « nature » (*sing*), la « norme » (*li*), et le « souffle » (*k'i*)¹.

Tchou Hi est toujours porté à faire de ces concepts des réalités physiques. Bien qu'il considère comme inséparables la norme et le souffle, ces deux éléments constitutifs de notre nature, il attribue pourtant la priorité même temporelle à la norme sur le souffle. Il s'ensuit que la norme et le souffle demeurent deux êtres distincts, quoique dans un être concret on ne puisse les séparer. De là vient que la norme est parfaitement bonne, tandis que le souffle est mélangé et sujet à des imperfections. En anthropologie, il assimile la nature de l'homme à la norme et le cœur au souffle².

La conséquence s'impose en ce qui touche le travail de notre perfection. La nature assimilée à la norme est essentiellement bonne ; mais le cœur assimilé au souffle ne peut être parfaitement bon. D'autre part, comme Tchou Hi fait du cœur et de la nature deux réalités physiquement distinctes, il lui est alors impossible de chercher la norme dans le cœur. Et comme il admet tout de même que c'est notre cœur qui constitue la part intelligente de notre être, et non pas directement la nature, nous devons, selon Tchou Hi, chercher la

on parle de « connaissance ». En tant que c'est le reflet de la luminosité, il est dit « objet ». Ainsi donc, en parlant de l'objet, on dit « ordonner » ; en parlant de la connaissance, on dit « réaliser » ; en parlant de la pensée, on dit « rendre sincère » ; en parlant du cœur, on dit « rectifier ». C'est toujours la même chose qu'on rectifie, qu'on rend sincère, qu'on réalise, qu'on ordonne. Tout cela est ce qu'on appelle « approfondir la norme pour développer la nature à son maximum ». Absolument, il n'y a pas de norme en dehors de la nature, pas d'objet en dehors de la nature. La véritable étude est obscurcie ; cela provient de ce que les lettrés d'aujourd'hui prennent la norme et l'objet pour extérieurs. » **A. 15.**

1. Pour le sens de ces termes, voir au *Lexique des Termes Techniques*.

2. Voir dans les *Variétés Sinologiques* : LE GALL : *Tchou Hi* : p. 81, n° 5 ; pp. 92-93, n° 25 ; p. 97, nos 34, 35 ; p. 114, n° 42.

norme morale *par* notre cœur mais *non pas dans* notre cœur, nous devons la chercher en dehors de nous dans les êtres de l'univers, dans les livres des anciens qui contiennent la plus grande somme des vérités.

Peut-être Tchou Hi se meut-il surtout dans la sphère des concepts et, en passant à l'ordre concret, n'échappe-t-il pas à l'écueil d'un réalisme naïf¹, tandis que Wang Yang-ming se place résolument à un point de vue concret pour considérer dans son unité synthétique le *moi* en tant qu'agent moral. Ainsi, à l'opposé du premier, il refuse de projeter dans l'ordre physique la distinction des concepts classiques, norme et souffle, nature et cœur.

Pour lui, la norme et le souffle ne sont point deux réalités physiquement séparables. « La norme, c'est la *disposition normative* du souffle (le déterminant du déterminé); et le souffle, c'est *l'activité, l'élan* de la norme (le déterminé du déterminant) »². Impossible donc de regarder l'un comme exclusivement bon et l'autre comme nécessairement mauvais.

Dès lors, si Tchou Hi a assimilé la nature qui doit être bonne, à la norme seule, Wang Yang-ming ne craint pas de l'assimiler au souffle aussi, puisque pour lui, c'est la nature concrète qu'il considère³. De même que la norme et le souffle, le cœur et la nature ne sauraient être deux réalités physique-

1. Tchou Hi objective encore les concepts traditionnels de *t'ai-kiu* 太極 de *yin* 陰, de *yang* 陽; et il assimile le *t'ai-kiu* à la norme, et le *yin* et le *yang* au souffle. Mais pour Wang Yang-ming, on ne doit pas non plus attribuer la norme au *t'ai-kiu* et le souffle au *yin* et au *yang*, d'une façon qui les divise physiquement, ou considérer le repos comme produit par le *yin* et le mouvement par le *yang*. « Car le *yin* et le *yang*, c'est le même souffle; ce même souffle se ramassant ou se déployant est dit *yin* ou *yang*. Mouvement ou repos, c'est la même norme; cette même norme se cachant ou se manifestant est dit mouvement ou repos. » TC. I. 2 : II. 59, 60 ; TSL. 148. A. 16.

Remarquons pourtant que ce ne sont pas là les idées importantes de Wang Yang-ming. Il parle rarement, ou presque uniquement quand il est interrogé par ses disciples, du *t'ai-kiu*, du *yin-yang*, du *k'i*, de ces concepts mi-métaphysiques, mi-cosmologiques. Il a eu le génie de s'en débarrasser complètement et de poser le fondement de sa philosophie morale sur un terrain autrement solide.

2. TC. I. 2 : II. 57 ; TSL. 143. A. 17.

3. TC. I. 2 : II. 56 ; TSL. 142. A. 18.

ment séparables. Identifié à la nature, le cœur comprend alors non seulement le sujet qui connaît, mais encore l'objet qui est à connaître. Autrement dit, si la norme se trouve (fondamentalement) dans la nature, et elle n'est pas hors du cœur ; bien plutôt, (formellement) elle s'identifie avec le cœur, puisque c'est le cœur qui la manifeste. Aussi, Wang Yang-ming répète-t-il sans cesse : « L'en-soi du cœur, c'est la nature ; et la nature, c'est la norme »¹ ; ou « Le cœur, c'est la nature ; la nature, c'est la norme »². Pour parler plus brièvement, il dira, surtout lorsqu'il envisage la norme comme manifestée à nous, — point de vue qui lui est éminemment propre : « Le cœur, c'est la norme »³. Ou encore : « Le cœur, c'est la norme que j'ai reçue du Ciel »⁴. « L'en-soi du cœur, c'est la norme céleste »⁵, (norme suprême de la moralité). Ainsi, le cœur que Tchou Hi a assimilé au souffle, source d'imperfection, est considéré par Wang Yang-ming comme essentiellement bon, aussi bien que la nature. « L'en-soi du cœur, déclare-t-il, c'est la bonté parfaite »⁶.

Identification que Tchou Hi n'aurait jamais acceptée, étant donnée sa notion du cœur foncièrement différente⁷.

Cette divergence dans la manière de concevoir le « cœur » et autres termes semblables, Wang Yang-ming ne l'a pas mise en évidence quand il critique Tchou Hi ou expose ses propres idées. Mais elle est de grande importance, croyons-nous, non

1. Par ex. TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108. A. 19.

2. Par ex. TC. I. 1 : II. 14 ; TSL. 37. A. 20.

3. Par ex. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 6. Voir. A. 4.

4. TC. I. 21 : IX. 9. A. 21.

5. TC. I. 2 : II. 54 ; TSL. 137. A. 23.

6. Par ex. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 5. A. 24.

7. Wang Yang-ming pousse encore plus loin son principe synthétique. Pour lui, seuls les concepts se diversifient, la réalité demeurant toujours une. Ainsi, si l'on considère du côté de la norme, c'est une seule et même *norme* ; seulement en tant que concrétisation de la norme, on l'appelle *nature* ; en tant que principe directeur de cette concrétisation, on l'appelle *cœur* ; en tant qu'activité de ce principe, on l'appelle *pensée* ; en tant que conscience de cette activité, on l'appelle *connaissance* ; en tant que résultat de cette conscience, on l'appelle *objet*. TC. I. 2 : II. 70-71 ; TSL. 168 : texte déjà cité à la page 50, note 1. A. 15, cf. TC. I. 1 : II. 31 ; TSL. 90. A. 22.

seulement pour pénétrer à fond ce qui sépare les deux philosophes, mais encore pour saisir au juste ce qu'est l'identité du cœur et de la norme selon Wang Yang-ming.

IV. — POSSIBILITE POUR TOUS D'ACQUERIR LA PERFECTION.

CONSEQUENCE DE L'IMMANENCE DE LA NORME.

La norme de la perfection se trouve dans le cœur de chacun. Si l'on veut travailler à sa perfection, il suffit donc d'agir sincèrement selon cette norme tout intérieure, sans aucun besoin de scruter les êtres extérieurs. Tout homme, même le moins doué de qualités naturelles, le plus démuné de connaissances livresques, peut alors devenir aussi parfait que Yao 堯 et Choen 舜.

Wang Yang-ming insiste beaucoup sur cette possibilité, à l'inverse de la conception des Lettrés vulgaires. Mais ne serait-ce pas rabaisser les Parfaits ? Même les disciples de Wang Yang-ming se scandalisent de voir que les Anciens moins doués de qualités naturelles que Confucius soient appelés Parfaits aussi bien que lui. Le Maître essaie bien d'apaiser leur scrupule. « Les Parfaits sont parfaits, répond-il, uniquement parce que leur cœur se donne tout entier à la « norme céleste », sans aucun mélange de passions humaines ; tout comme l'or est pur, uniquement parce qu'il est sans mélange de cuivre et de plomb. Mais les capacités des Parfaits admettent des différences de degrés, tout comme la quantité de l'or des différences de poids. Yao et Choen sont comme la masse d'or qui pèse dix mille *i* 鎰. Wen-wang 文王 et Confucius neuf mille *i*.... Malgré la différence des capacités leur pure adhésion à la norme céleste étant sans différence, ils sont appelés Parfaits ; tout comme, malgré la différence

1. Un *i* équivaut à 850 grammes.

de poids, la qualité étant également pure, tout est dit or pur... C'est pourquoi, même un homme vulgaire, s'il accepte de travailler afin que son cœur soit tout entier à la norme céleste, peut devenir parfait ; tout comme une once d'or de qualité parfaite quoique infime en poids, comparée à une masse de dix mille *i* n'aura pas à rougir. C'est en ce sens qu'il est dit que tout le monde peut devenir un Yao ou un Choen.

« Imiter les Parfaits — continue notre philosophe — ce n'est qu'éliminer l'égoïsme pour entretenir en nous la norme céleste. Quand on raffine l'or pour le rendre parfaitement pur, si l'or est à peu près pur, le travail de raffinement sera bref et le succès facile ; au contraire, plus la qualité est inférieure, plus la purification est laborieuse. Chez l'homme, les dispositions naturelles sont plus ou moins limpides ou troublées, pures ou mélangées : elles dépassent quelquefois la moyenne, quelquefois restent au-dessous. De même sur la voie de la perfection, il y en a qui connaissent naturellement et agissent avec paix, il y en a qui connaissent par étude et agissent avec aisance. Ceux qui sont au-dessous de la moyenne sont obligés de faire cent fois plus d'efforts que les autres. Mais le résultat final est le même.

« Les générations postérieures ne savent pas que devenir parfait consiste à s'appliquer à la norme céleste. Au contraire, on cherche la perfection uniquement dans les connaissances et les capacités, croyant que les Parfaits savent tout et peuvent tout, et que nous devons acquérir chacune des nombreuses connaissances et capacités des Parfaits. Ainsi on n'applique point le travail à la norme céleste. On se fatigue et s'épuise à approfondir des livres, scruter les institutions, comparer les vestiges que nous ont laissés les anciens Parfaits. Il en résulte que plus les connaissances s'élargissent, plus les désirs humains s'accroissent ; plus les capacités augmentent, plus la norme céleste est obnubilée. Tout comme quelqu'un qui, voyant son voisin posséder dix mille *i* d'or pur, au lieu de travailler à raffiner le peu d'or qu'il possède afin de ne pas avoir à rougir devant la pureté de l'or de son voisin, borne au contraire son ambition à égaler les dix mille *i* de son voisin. Il jette pêle-mêle étain, plomb, cuivre, fer, de sorte que le

poids augmente à mesure que la qualité baisse, jusqu'à ce qu'à la fin il ne reste plus d'or dans son fourneau »¹.

La réponse de Wang Yang-ming est encourageante. Au-dessus des inégalités naturelles ou sociales, il y a pour tout le monde une égalité foncière : tous peuvent devenir parfaits. Une pareille conception balaie bien des préjugés sur les anciens Parfaits, préjugés qui pèsent encore lourdement sur l'esprit de ses disciples. En effet, l'un d'entre eux s'étonne de voir son maître attribuer à Confucius mille *i* de moins qu'à Yao et à Choen. L'honneur de Confucius n'en est-il pas atteint ?

Wang Yang-ming reproche à son disciple des vues trop matérielles, égoïstes dans l'appréciation de la valeur morale. « C'est encore raisonner du point de vue corporel, matériel, que de disputer du poids au sujet des Parfaits. Si on ne raisonne pas du point de vue matériel, on verra bien que les dix mille *i* ne sont pas de trop pour Yao et Choen, et les neuf mille ne sont pas trop peu pour Confucius. Les dix mille *i* de Yao et Choen appartiennent aussi bien à Confucius ; et les neuf mille de Confucius appartiennent aussi bien à Yao et à Choen. En effet, ils ne distinguent pas le tien et le mien ; et c'est pour cela qu'ils sont parfaits. Il faut parler de pureté et non de quantité »².

Ainsi, de l'immanence de la norme dans notre cœur, Wang Yang-ming conclut à la véritable notion de la perfection, et par suite, à la possibilité pour tous de l'acquérir.

A la doctrine courante de l'époque, qui recherche la norme de la perfection morale en dehors de nous, Wang Yang-ming oppose donc son principe de l'immanence de la norme en nous, sous la formule de l'identité du cœur et de la

1. TC. I. 1 : II. 25-26 ; TSL. 72-74. 25.

2. TC. I. 1 : II. 29 ; TSL. 81-82. A. 26.

norme. La connaissance du monde extérieur ou des anciens livres n'est plus indispensable au travail de notre perfection ni ne peut remplacer cette recherche toute intérieure de la norme, cette « étude du cœur ». Et quoiqu'en disent les adversaires de Wang Yang-ming, sa doctrine est bien loin de celle du Dhyâna¹; encore moins peut-on l'assimiler à un idéalisme subjectiviste quelconque de l'Occident².

On ne saurait contester la justesse de cette doctrine bien comprise. Car si le développement de l'agent moral et la matière de ses activités morales supposent essentiellement des relations multiples de l'agent avec le monde extérieur, avec la société humaine dans l'espace et dans le temps, il n'est que trop vrai que, dans l'ordre de la moralité proprement dite, c'est notre esprit qui est le véritable agent, le véritable juge, le véritable principe de ses valeurs morales. L'objet d'un acte moral en tant que tel ne saurait être un être extérieur; mais

1. Trois siècles avant, Lou Siang-chan s'en était déjà fait accuser et les Lettrés de l'Ecole de Tchou Hi ne cessent de perpétuer le même grief contre Wang Yang-ming. Celui-ci a à se défendre. Mais à la différence des philosophes des Song qui attaquent les bouddhistes dans leurs conceptions du cœur ou du monde, Wang Yang-ming les critique essentiellement et uniquement sur le terrain moral. Il ne craint pas de dire très haut que « l'enseignement du Dhyâna et l'enseignement des Parfaits (Confucius et autres), visent tous deux la recherche du cœur et que la différence est très légère. » Cette différence, la voici. Les Parfaits recherchent leur propre cœur sans abandonner les êtres de l'univers, qui font un avec leur cœur; mais ils recherchent leur cœur, ils travaillent à leur propre perfection pour remplir leurs devoirs sociaux, pour faire du bien à l'univers entier. Les adeptes du Dhyâna, au contraire, s'occupent uniquement de leur cœur et veulent oublier les êtres de l'univers, y compris leurs proches parents. C'est là, au jugement de Wang Yang-ming, le comble de l'égoïsme; et l'égoïsme n'est point la véritable perfection et fait tort à la société. Ainsi, « l'enseignement des Parfaits ne distingue ni moi ni autrui, ni dedans ni dehors, et embrasse tous les êtres de l'univers dans son cœur. L'enseignement du Dhyâna, au contraire, parti de cet égoïsme, n'échappe pas à la distinction d'un dedans et d'un dehors », puisqu'il s'occupe de son cœur en négligeant le monde extérieur. TC. I. 7: IV. 49-50. A. 27.

2. Si Wang Yang-ming ne craint pas de faire de « l'idéalisme », lorsqu'il s'agit de nos représentations du monde extérieur (Par ex. TC. I. 3: III. 28; TSL. 234), s'il en tire quelquefois un argument *a fortiori* pour prouver l'immanence de la norme, jamais il ne nie la « réalité » du monde extérieur. — Citons le jugement de M. Zenker sur ce point. « On a dit que Wang Yang-ming était un « idéaliste »; si l'on entend par là que le penseur chinois accordait au monde phénoménal moins de réalité qu'au monde spirituel, la qualification est erronée. » (*L'histoire de la philosophie chinoise*, trad. franç., p. 486).

il est bien notre rapport avec cet être extérieur, notre devoir au sujet de cet être extérieur. Scruter les êtres extérieurs et s'arrêter au seuil du moi intérieur, c'est se condamner à ne jamais toucher au vrai problème moral.

Notons bien pourtant que, en exposant cette immanence à l'aide de la formule : « l'identité du cœur et de la norme », ou encore à partir du texte du Ta-hio, Wang Yang-ming ne fait guère que verser un esprit nouveau dans des termes vieillis. Nécessairement il souffre des équivoques, des malentendus que ces termes suscitent chez ses auditeurs, chez ses adversaires surtout. Il lui faut mûrir davantage sa pensée et surtout l'expression de sa pensée. Il lui faut construire positivement sa doctrine, au lieu de critiquer celle des autres ou de s'attarder à des discussions interminables sur des textes anciens. Il lui faut remplacer cette formule ambiguë, vague, théorique de Lou Siang-chan : « l'identité du cœur et de la norme », par une autre qui lui sera propre dans sa précision, son exactitude, son caractère pratique : « la réalisation du *liang-tche* ».

CHAPITRE TROISIEME

LA NOTION DE LIANG-TCHE

Le terme de *liang-tche* 良知 est propre et essentiel à la doctrine morale de Wang Yang-ming. Il dérive d'un texte de Mencius : « Ce que l'homme connaît sans l'avoir appris, c'est le *liang-tche* (la connaissance naturellement bonne d'ordre moral) »¹. Ce terme que Mencius a mentionné en passant va avoir une brillante fortune.

Expliquer ce qu'est le *liang-tche* d'après Wang Yang-ming : tel est le but de ce chapitre. Dès maintenant, il est bon de remarquer que le *liang-tche* peut signifier ou l'acte d'intuition morale, ou le principe de cette intuition. Sans doute, Wang Yang-ming considère le *liang-tche* surtout en tant qu'acte d'intuition, en tant que connaissance actuelle de la valeur morale de nos actes. Mais en même temps, passant de l'acte au principe, souvent il parle du *liang-tche* principe de l'intuition. Cela ne doit point nous étonner.

Tout d'abord, le langage chinois, avec ses caractères invariables, est extrêmement souple pour passer du sens premier aux sens dérivés. Le terme *liang-tche* peut donc exprimer tantôt l'acte, tantôt le principe. Mais surtout il est à noter que l'esprit synthétique du Philosophe du *liang-tche* voit toujours l'acte avec le principe et le principe dans l'acte. L'en-soi et l'activité ne sont pas à traiter comme deux réalités physiquement séparées. Ainsi Wang Yang-ming parle, sans préciser, du *liang-tche* comme acte ou comme principe.

1. Voir par ex. la traduction du P. COUVREUR : *Les Quatre Livres*, p. 613. A. 28.

Dès lors, si l'acte d'intuition concerne essentiellement l'ordre moral, le principe d'intuition, lui, se confond nécessairement avec le cœur, avec la nature, et revêt des attributions autrement plus étendues. C'est un point qu'il importe de remarquer pour nous épargner toute surprise devant les vues élargies sur le *liang-tche*.

Dans ce chapitre, nous nous demanderons d'abord pourquoi Wang Yang-ming a voulu élaborer ce nouveau terme ; nous considérerons ensuite ce qu'est le *liang-tche* et quels sont ses traits caractéristiques ; nous insisterons sur la foi que Wang Yang-ming réclame de chacun en son propre *liang-tche* ; enfin, nous exposerons ses vues élargies sur le *liang-tche*. Ainsi, espérons-nous donner une notion suffisante et exacte de ce qui doit faire la base de la doctrine morale de Wang Yang-ming.

I. — LE BESOIN D'ÉLABORER UN NOUVEAU TERME.

Quel besoin y a-t-il pour Wang Yang-ming d'élaborer ce nouveau terme de « *liang-tche* », ou plutôt, de faire sortir de l'ombre ce terme ancien et négligé par les philosophes des Song ? Les raisons en sont multiples.

Pour une nouvelle doctrine, ne convient-il pas toujours de créer un nouveau terme qui la résume d'une façon originale, claire, précise et représentative ? Or, le mot « *liang-tche* », qui signifie « la connaissance naturellement bonne » d'ordre exclusivement moral, résume excellemment la doctrine de Wang Yang-ming sur l'immanence de la norme dans notre cœur.

Avec ce terme de *liang-tche*, on évite toute équivoque.

Les écoles contemporaines de Wang Yang-ming ne prétendaient-elles pas toutes parler du cœur et de la norme. Ces termes classiques que chacun comprend à sa façon, que chacun tire à soi, dont chacun prétend que son adversaire les comprend mal, causent trop de confusions et de discussions interminables. « Le cœur, c'est la norme », disait Wang Yang-

ming lui-même. Mais qu'est-ce exactement que le « cœur » ? N'est-il pas avéré que les disciples de Tchou Hi séparent le cœur de la norme, et que les Bouddhistes isolent le cœur du monde réel ? Il faut donc trouver un nouveau terme qui, tout en affirmant l'immanence de la norme dans notre cœur, évite les malentendus imprévus ou calculés, et marque nettement la différence qui sépare Wang Yang-ming de ceux qu'il désapprouve. De plus, avec ce terme « *liang-tche* », terme employé jusqu'alors exclusivement par Mencius, on ne pourra accuser la nouvelle doctrine d'origine ou de couleurs hétérodoxes.

Du point de vue didactique, ce terme de *liang-tche* nous est aussi d'un grand secours.

Le mot *cœur* ne rappelle aucune idée précise. Quand le Maître parle de l'identité du cœur et de la norme, souvent les disciples comprennent mal et le Maître est obligé de revenir sur le sens de son affirmation¹. Mais « quand on parle du *liang-tche*, on se fait comprendre aisément »². Même les gens simples comprennent tout de suite ce que l'on veut dire³. Pas besoin d'explications abstraites ; que chacun rentre en soi-même et il constatera son propre *liang-tche*.

Mais il nous faut remarquer que l'adoption du terme de *liang-tche* se place assez tard dans la vie de Wang Yang-ming. Sans doute, depuis sa découverte à Long-tch'ang, depuis qu'il a constaté l'immanence de la norme en nous, sa doctrine trouve la direction déterminée dont elle ne s'écartera plus. Néanmoins, malgré son génie intuitif, il n'est pas parvenu du premier coup à construire un système parfait et servi par un vocabulaire approprié. Pendant quinze années environ, il cherche à tâtons une meilleure formule pour résumer fidèlement sa doctrine. Ses disciples ont bien mis en lumière les différentes étapes qu'a traversées l'enseignement de leur Maître⁴. Les auteurs modernes, au contraire, semblent négliger ce point d'histoire et parler

1. Voir par ex. TC. I. 3 : III. 30 ; TSL. 265, 266.

2. TC. I. 6 : IV. 12.

3. TC. I. 5 : III. 77.

4. Voir p. ex. la remarque de Ts'ien Té-hong : TC. I. préliminaire : I. 13.

comme si Wang Yang-ming avait établi dès le début la notion du *liang-tche*. En réalité, avant 1521, c'est-à-dire huit ans seulement avant sa mort, il n'a encore pu exprimer en un terme clair, exact, le point central de sa doctrine¹. Durant ces années, il parlait beaucoup du *cœur*, de la *norme céleste* à entretenir en nous, du véritable sens du *kô-ou*, de la *synthèse de la connaissance et de l'action*, de la *sincérité* dans notre vie, de la *volonté ferme* dans le bien. Toutes ces idées gravitent autour de l'idée du *liang-tche* qui est encore en gestation. Une fois l'idée du *liang-tche* nettement formulée, ces éléments antécédents y seront intégrés tous.

Pourquoi Wang Yang-ming s'est-il fixé si tard à ce terme de *liang-tche*? Des années durant, il entrevoit l'idée, il s'en approche, sans pourtant pouvoir la formuler, l'exprimer, la communiquer aux autres². Pourquoi l'élaboration de ce terme a-t-elle été si longue et si pénible? C'est que, — nous voulons le faire nettement remarquer — l'idée du *liang-tche* n'est point le résultat de la pure spéculation, mais surtout d'une longue expérience vécue. Nommer le *liang-tche*, c'est parler de l'intuition morale, c'est reconnaître l'infailibilité de notre jugement moral et par suite notre devoir absolu de le suivre. Il a fallu à Wang Yang-ming les épreuves qui suivirent sa victoire sur le

1. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir le premier livre du Tch'oan-si-lou, publié pour la première fois en 1518. Deux passages seulement contiennent le mot *liang-tche* (TC. I. 1 : II. 6 et 29 ; TSL. 16 et 82), en référence au texte de Mencius, et non point comme terme technique.

2. Ses Annalistes nous le racontent ainsi : « A partir de son séjour à Nankin (1512), le Maître enjoignit toujours aux élèves comme devoir fondamental, d'entretenir la norme céleste et de repousser les désirs égoïstes. Quand on lui demandait le sens de ces paroles, il leur ordonnait de rechercher par soi-même, n'indiquant jamais ce qu'est la norme céleste. Parfois, il disait à ses amis qu'il voulait s'expliquer ; mais le mot ne sortait pas, comme s'il savourait quelque chose sans pourtant pouvoir le déterminer. Longtemps après, il commença à dire qu'il sentait que sa doctrine n'est rien autre que *cela*, et qu'après avoir saisi *cela*, il ne reste plus rien à savoir. Son entourage lui envoyait fort son trésor incommuniqué. Il dit alors que même *cela* ne trouve point où se placer (comment s'exprimer). Ce n'est qu'à travers les terribles épreuves qui suivirent sa victoire sur le prince révolté, qu'il commence à trouver sa doctrine du *liang-tche*. » TC. I. 33 : XII. 84. A. 30.

Ces quelques lignes nous font saisir un peu le pénible travail de traduction, de réduction d'une expérience intuitive en un concept, en une formule bien claire.

prince Ning, plus terribles encore que l'exil à Long-tch'ang, pour qu'il crût absolument à sa conscience, pour qu'il pût enfanter enfin l'idée du *liang-tche*. Il n'oubliera pas le long et pénible chemin qui l'a mené à cette découverte; et il répétera que cette doctrine du *liang-tche*, il l'a trouvée à travers « cent morts et mille difficultés », et que ses disciples, recevant sans peine une doctrine toute faite, doivent se garder de la considérer comme lettre morte¹. Gardons-nous, nous aussi, de traiter le *liang-tche* comme une pure notion; mais réfléchissons plutôt sur notre propre conscience pour en avoir une idée vivante.

II. — LE *LIANG-TCHE* ET SES CARACTERISTIQUES.

Voici l'explication que Wang Yang-ming donne du *liang-tche* dans son commentaire du Ta-hio : « Le *liang-tche*, c'est ce que Mencius appelle « le sens du vrai et du faux (du bien et du mal) que possède tout homme ». Le sens du vrai et du faux connaît sans avoir besoin de réfléchir et agit sans avoir besoin d'apprendre; aussi est-il appelé *liang-tche* (connaissance naturellement bonne). Telle est la nature que le Ciel nous a donnée; tel est l'en-soi de mon cœur qui est naturellement lumineux et intelligent. Quand une *pensée* quelconque se produit, le *liang-tche* de mon cœur ne la laisse point échapper à sa connaissance. Si elle est bonne, seul le *liang-tche* de mon cœur le connaît par soi-même. Si elle n'est pas bonne, de même le *liang-tche* de mon cœur le connaît par soi-même. Tout cela n'a rien à voir avec d'autres hommes. C'est pourquoi même un « homme vulgaire » qui fait le mal jusqu'au degré extrême, à la vue d'un « homme vertueux » se dissimule aussitôt, cachant ses actions mauvaises et étalant celles d'apparence

1. TC. I. 33 : XII. 84. A. 29.

bonne : cela montre bien que son *liang-tche* ne peut être complètement aveugle »¹.

« Le *liang-tche*, c'est donc ce qui discerne le bien et le mal »². Ainsi, toute « pensée », (tout acte de notre esprit), n'est pas une intuition morale ; mais elle est toujours jugée dans sa valeur morale par notre intuition morale. « Une pensée peut être vraie ou fausse, (droite ou dérégulée) ; ce qui connaît la vérité (rectitude) ou la fausseté (dérèglement) de cette pensée, c'est le *liang-tche* »³.

Le *liang-tche*, c'est donc une connaissance intime, personnelle de la valeur de notre acte concret, actuel ; connaissance qui découle de notre nature, et par suite, directe, intuitive, infaillible ; connaissance qui juge toutes nos activités et qui se trouve nécessairement, aussi bien que la nature elle-même, chez tous les hommes. Etudions ces traits caractéristiques du *liang-tche*.

Le *liang-tche* se caractérise par son origine strictement *personnelle*. C'est mon propre cœur, ma propre conscience, qui juge la valeur morale de mon acte personnel et actuel. Aucune connaissance reçue de l'extérieur ne peut remplacer mon intuition personnelle dans ce rôle. Parler du *liang-tche*, c'est parler d'une façon concrète de l'immanence absolue de la norme. Comme nous avons longuement traité ce point au chapitre précédent, nous ne nous étendrons plus là-dessus.

Le *liang-tche* se caractérise par son *jaillissement naturel*. Déjà, vers 1512, Wang Yang-ming en parle, expliquant la parole de Mencius : « A la vue de son père, on connaît naturellement la piété filiale ; à la vue de son frère, on connaît naturellement l'amour fraternel ; à la vue d'un enfant tombant dans un puits, on connaît naturellement la compassion ; cela, c'est le *liang-tche* ; on n'a aucun besoin de chercher au dehors la connaissance de ces devoirs »⁴. Cette intuition est tellement naturelle qu'on peut dire que discerner le vrai et le faux est

1. TC. I. 26 : X. 39. A. 31.

2. TC. I. 34 : XIII. 22. Voir A. 179. Cf. TC. I. 3 : III. 27 ; TSL. 258.

3. TC. I. 6 : IV. 15. A. 32.

4. TC. I. 1 : II. 6 ; TSL. 16. A. 33.

un amour ou une aversion entièrement naturels¹. Elle nous est tellement enracinée que l'homme n'arrive pas à la supprimer complètement. Même chez l'« homme vulgaire », chez le méchant, chez le voleur, le *liang-tche*, quelque obnubilé qu'il soit, subsiste toujours².

Le *liang-tche* se caractérise par son *infaillibilité*. Jamais il ne peut nous tromper. Il est donc la véritable règle de notre conduite. « Votre *liang-tche*, si peu qu'il le paraisse, est votre règle à vous. Il connaît la rectitude ou le dérèglement de tout ce sur quoi porte votre *pensée*. Rien ne peut lui être caché³ ». Le *liang-tche* peut être appelé notre maître, puisqu'il nous enseigne la vérité morale sans jamais se tromper⁴. Sur aucun point, dans aucune circonstance, jamais il ne fait défaut à sa tâche, pourvu que nous sachions l'écouter et ne pas l'obnubiler⁵. Et ce maître infaillible nous enseigne d'une voix claire, malgré le tumulte des paroles extérieures qui disent le contraire. « C'est vraiment une pierre de touche, une boussole »⁶.

Le *liang-tche* se caractérise par son *activité universelle*. Sans doute, nos émotions, joie, colère, tristesse, crainte, ne constituent pas par elles-mêmes des intuitions morales ; mais elles n'échappent pas au *liang-tche* qui attribue à chacune sa valeur morale concrète⁷. Affections ou émotions ne sont que trop naturelles au cœur de l'homme. En soi, elles ne comportent pas la distinction du bien ou du mal ; et, lorsque, entachées des *désirs égoïstes*, elles deviennent des passions mauvaises, le *liang-tche* s'en apercevra bien⁸. Ainsi notre intuition morale s'exerce sur toutes nos actions pour en juger la valeur. Pour-

1. TC. I. 3 : III. 20 ; TSL. 241. A. 34.

2. TC. I. 27 : X. 73-74. A. 35. TC. I. 3 : III. 4 ; TSL. 199. A. 36.

3. TC. I. 3 : III. 3 ; TSL. 197, 198. A. 37.

4. TC. I. 3 : III. 15 ; TSL. 229. « Le *liang-tche* est de soi complet. A ce qui est vrai, il rend témoignage de sa vérité ; à ce qui est faux, il rend témoignage de sa fausseté. Pour discerner le vrai et le faux, il suffit de le suivre et l'on n'aura rien qui ne soit vrai. Le *liang-tche* est encore votre *excellent maître*. » A. 38.

5. TC. I. 6 : IV. 13. A. 39.

6. TC. I. 3 : III. 4 ; TSL. 199. A. 40.

7. TC. I. 2 : II. 60 ; TSL. 148, 149. A. 41.

8. TC. I. 3 : III. 20 ; TSL. 242, 243. A. 42.

tant, il ne faut pas se méprendre sur cette activité universelle du *liang-tche*. Elle n'est point une connaissance *actuelle* de tous nos devoirs *possibles*. Les Parfaits qui avaient une intuition morale parfaite et la réalisaient parfaitement, n'ont point possédé, comme se le figurent les Lettrés vulgaires, la connaissance actuelle de tous les détails et de toutes les circonstances de leurs devoirs éventuels. Le *liang-tche* à l'égard de ces détails ou de ces circonstances, est comme une équerre ou une règle à l'égard des figures ou des mesures. Il en est des détails ou des circonstances, comme des figures ou des mesures ; on ne peut les déterminer toutes d'avance. Mais si les mesures sont établies en principe, on ne se laissera pas tromper dans les cas concrets. « De même, si le *liang-tche* est réalisé, on ne se laissera pas tromper sur les détails ou les circonstances ; au contraire, on saura se comporter comme il faut à l'égard de toutes sortes de détails ou de circonstances »¹.

Nous voudrions maintenant écarter deux confusions possibles, à savoir : le *liang-tche* n'est pas simplement la notion vulgaire de la *conscience morale* ; encore moins le *sens moral irrationnel*.

Tout le monde parle de la conscience morale. Surtout dans la Chine de la tradition, qui ne sait qu'il faut « agir selon sa conscience » ? Si le *liang-tche* se confond avec la « conscience morale », qu'apporte donc Wang Yang-ming, de neuf, de profond, de spécifiquement philosophique ?

Tout d'abord, n'est-il pas avéré que les systèmes philosophiques les plus résistants sont ceux qui s'accordent avec le bon sens, tout en le complétant, le perfectionnant ; et que les théories extravagantes n'éblouissent que les esprits superficiels et seulement pour un temps ?

D'autre part, si le fait de la conscience morale est universel, incontestable, l'explication de ce fait n'est point facile. Sans exiger qu'on nous révèle l'origine de notre conscience, nous voudrions au moins savoir en vertu de quels titres elle

1. TC. I. 2 : II. 46, 47 ; TSL. 121. A. 43.

nous réclame l'obéissance et jusqu'à quel degré valent ses ordres. Il ne manque pas de raisons de nous en méfier. Si la voix de la conscience se fait impérieuse à ceux qui veulent l'écouter, elle s'affaiblit, elle se tait chez ceux qui cherchent à l'étouffer. Si notre conscience nous dicte clairement le devoir formel de faire le bien et de fuir le mal, elle nous laisse nous tromper souvent sur tel bien ou tel mal particuliers. Surtout lorsque d'autres voix extérieures la contredisent, lorsque nos passions ou nos intérêts s'y opposent ; lorsque nos devoirs semblent entrer en conflit, nous ne pouvons nous empêcher de nous demander si la voix de la conscience est vraiment la norme toujours sûre, la seule infallible. Wang Yang-ming lui-même, nous l'avons vu, avant l'âge de cinquante ans, n'a pas osé s'y fier absolument et y appuyer sa doctrine. Le mérite du Philosophe du *liang-tche* consiste précisément à justifier pleinement l'autorité de notre conscience, à en expliquer la raison et les caractères, à montrer comment discerner la voix authentique de cette conscience d'une foule de cris d'égoïsme, et de nous encourager à nous abandonner entièrement à elle. La notion du *liang-tche* complète, achève, en lui conférant une valeur philosophique, l'idée élémentaire et mal assurée de la « conscience morale » telle qu'elle se trouve chez le vulgaire.

Le *liang-tche* n'est pas davantage un sentiment irrationnel. Ce n'est pas ici le lieu de justifier dans le cadre des courants d'idées européens la théorie de la conscience morale, de l'intuition morale. Faisons tout simplement remarquer que dans la philosophie du *liang-tche*, il s'agit avant tout du jugement moral formel qui porte directement sur la moralité de l'acte du sujet et non pas de la moralité de telle ou telle action prise dans l'abstrait. Il ne faut donc pas prendre le *liang-tche* pour un certain « sens moral » irrationnel, pour « l'impulsion d'une sorte d'instinct moral ». Certes, l'intuition morale, telle que la comprend Wang Yang-ming, est au-dessus de toute réduction en concepts ou en syllogismes. Mais elle est éminemment rationnelle, ou mieux, elle seule est vraiment rationnelle, puisqu'elle seule juge l'élément formel de nos actes moraux et dépasse leurs éléments matériels, puisqu'elle seule est la manifestation

suprême de la « Norme Céleste » et dépasse la rationalité des connaissances secondaires des êtres extérieurs et matériels. Donc, n'ayons pas de méfiance à l'égard du *liang-tche*. Cette « intuition » ne s'oppose pas à la « raison » bien comprise. Wang Yang-ming dirait que, loin d'être un sentiment irrationnel, elle seule constitue la fonction suprême de la raison humaine.

III. — FOI EN NOTRE PROPRE *LIANG-TCHE*.

Nous venons d'exposer d'après Wang Yang-ming la notion du *liang-tche* et ses traits caractéristiques. Mais notre notion du *liang-tche* ne doit pas être théorique, abstraite. Si Wang Yang-ming nous parle du *liang-tche*, c'est pour que nous réalisions en nous notre propre *liang-tche* ; c'est pour que nous commençons par avoir foi en notre propre *liang-tche*.

Quoique d'une clarté inégale, le *liang-tche* se trouve chez tout le monde ; tout le monde possède donc le vrai moyen de pratiquer la perfection¹. Nous n'avons pas besoin de chercher la règle de notre conduite chez les anciens Parfaits ni de discuter dans le vide les événements extraordinaires de leurs vies².

1. « Le *liang-tche*, chez les Parfaits, est comme le soleil du ciel bleu ; chez les Sages, il est comme le soleil du ciel nuageux ; chez les ignorants, il est comme le soleil du jour sombre. Malgré la différence de clarté, il est tel qu'on peut toujours distinguer le blanc et le noir. Même dans la nuit, on les discerne encore d'une façon indécise ; c'est qu'il reste un peu de la lumière du jour. Le seul travail de ceux qui, malheureux dans leur vie mauvaise, commencent à se tourner vers la vertu, est de se mettre à considérer ce petit point scintillant (qu'est leur conscience longtemps obnubilée). » TC. I. 3 : III. 21 ; TSL. 242. A. 44.

2. Les Confucianistes considèrent la conduite des anciens Parfaits comme le modèle de la nôtre. Wang Yang-ming essaie d'y apporter des corrections nécessaires. Il faut sans doute connaître la conduite des anciens Parfaits ; mais c'est toujours à notre *liang-tche* de connaître, de juger, d'appliquer à nous les faits et gestes des anciens. Autrement, ce ne serait que « peser un poids avec une balance au fléau non graduée. » Mais avant tout il faut connaître notre propre *liang-tche*. « Mon propre *liang-tche* est le même que celui des Parfaits. Si je m'applique à bien connaître mon propre *liang-tche*, la physionomie des Parfaits n'est plus chez les Parfaits, mais en moi. » TC. I. 2 : II. 54 ; TSL. 138. A. 45. Et les

Nous n'avons qu'à suivre notre propre *liang-tche*, nous n'avons qu'à nous fier complètement à lui.

Pourtant, nous sommes tellement habitués à recevoir mécaniquement de notre milieu des idées morales toutes faites, nous sommes tellement portés à appuyer notre conduite sur l'approbation des autres, nous manquons tellement de sincérité et de courage pour exécuter envers et contre tout, le jugement de notre conscience, que nous n'osons guère donner une foi absolue à notre *liang-tche*.

Wang Yang-ming lui-même, d'une trempe pourtant exceptionnelle, n'arrive pas sans peine à une telle conviction. Auparavant, tout en sachant parfaitement que la norme n'est point hors du cœur, il ne pouvait, en face des contradictions et au milieu des épreuves, suivre sans hésitation ni timidité la voix intérieure de sa conscience. « Dans ces années antérieures, il gardait encore quelque doute à l'endroit de son *liang-tche*. Maintenant, (à partir de 1521), depuis ses nombreuses épreuves, il constate que le *liang-tche* seul suffit à tout ; de même que quelqu'un, ayant un gouvernail pour diriger sa barque, s'avance à sa guise dans l'eau calme ; même à l'encontre du vent ou des vagues, le gouvernail à la main, on échappera au naufrage »¹. « Maintenant, il croit fermement à son *liang-tche*, qui lui indique le véritable bien ou le véritable mal et très simplement, sans plus hésiter, il agit en conséquence »². Il avouera encore à ses disciples : « Moi aussi, ce n'est que dans ces dernières années, après bien des réflexions, que je comprends aussi clairement. Auparavant, je doutais qu'il suffise de s'appuyer uniquement sur le *liang-tche*. Mais, quand je l'examine minutieusement, je vois que rien n'y manque »³.

Parfaits eux-mêmes, lorsqu'ils faisaient des choses extraordinaires, tel Choen se mariant sans avoir demandé l'avis de son père, tel Ou-wang, combattant le tyran avant d'enterrer son père : ont-ils d'abord étudié dans quelque modèle extérieur, la norme de leur conduite ? N'ont-ils pas plutôt consulté leur propre *liang-tche* ? A nous aussi de nous appliquer à examiner notre propre *liang-tche*, plutôt que de discuter dans le vide les cas extraordinaire des anciens. TC. I. 2 : II. 46-47 ; TSL. 122.

1. TC. I. 33 : XII. 84. A. 46.

2. TC. I. 3 : III. 25 ; TSL. 254. A. 47.

3. TC. I. 3 : III. 3 ; TSL. 198. A. 48.

Si le Maître lui-même eut tant de peine à croire absolument à son *liang-tche*, nous comprenons que les disciples se débarrassent encore plus difficilement des préjugés contractés au contact de la méthode de Tchou Hi. Même vers la fin de sa vie, Wang Yang-ming se plaint des hésitations de ses disciples. « A l'heure actuelle, tous mes compagnons parlent du *liang-tche* ; mais on n'en voit guère qui sachent s'appliquer à le bien connaître. Ainsi, ils ne sont pas encore exempts de tout doute. De fait, quelques-uns pensent que le *liang-tche* ne peut épuiser toutes les normes de l'univers, et qu'il faut demander à la recherche des êtres extérieurs de quoi le compléter. Ils pensent encore que si on ne fait que réaliser son *liang-tche*, on n'est pas sûr de se conformer toujours à la norme céleste ; et qu'il faut étudier à l'aide de notre *liang-tche* ce qu'ils appellent la norme céleste et la prendre comme règle fixe ; et qu'alors, on pourra suivre son *liang-tche* sans inconvénient »¹. Vraiment, il n'est pas facile d'avoir la foi en son *liang-tche* !

En face de ses disciples hésitants, ou même de ses adversaires, Wang Yang-ming ne cherche pas à les convaincre par des arguments, mais il leur demande seulement que, débarrassés de préjugés, ils s'en réfèrent à leur propre *liang-tche*. « Parfois, mes auditeurs doutent de ma doctrine sur le *liang-tche*. Cela vient de ce que longtemps noyés dans l'habitude de morceler (de séparer le cœur de la norme), d'avance ils s'emplissent de méfiance. S'ils savent déposer pour un moment leurs préjugés et examiner avec calme ma doctrine, il n'y aura personne qui ne se convertisse et ne se corrige »². Ou encore : « Cette doctrine du *liang-tche* demeure longtemps obscure dans ce monde. Obstrué, ligoté par les vieilles idées, par les vieilles habitudes, un beau jour on entend parler de ma doctrine, on ne manque pas de la contredire, de la critiquer. Mais le *liang-tche* de ce cœur brille sans ombre des milliers de siècles comme un jour. Pourvu qu'on accepte de calmer son

1. TC. I. 6 : IV. 15. A. 49. Voir l'explication donnée par Wang Yang-ming à l'un de ses neveux qui lui soumet un doute semblable. TC. I. 8 : IV. 68.

2. TC. I. 8 : IV. 70. A. 50.

esprit et de mettre ma doctrine à l'épreuve dans son propre cœur, il n'y en aura guère qui ne la comprenne clairement »¹,

Ainsi, pour comprendre la doctrine du *liang-tche*, c'est à chacun de le constater en soi-même, c'est à chacun d'en avoir une conviction ferme, de lui faire crédit. Si quelqu'un se contente de l'ignorer ou s'obstine à ne pas le regarder, les autres ne peuvent rien pour lui imposer une véritable notion du *liang-tche*. Inutile d'essayer de le prouver par des arguments ou de l'expliquer par des mots. Cela est même impossible, puisque notre notion du *liang-tche* ne doit pas être une idée abstraite, mais une conviction vivante. *

IV. — VUES ELARGIES SUR LE *LIANG-TCHE*.

Nous avons fait remarquer, au début de ce chapitre, que Wang Yang-ming envisage en premier lieu le *liang-tche* comme acte d'intuition ; mais que, en même temps, passant de l'acte au principe, il parle souvent du *liang-tche* en tant que principe d'intuition. Dans ce dernier cas, le *liang-tche* se confond pratiquement avec le cœur, avec la nature de l'homme, et voit se multiplier ses attributions au delà de sa fonction morale. Ainsi, Wang Yang-ming identifie le *liang-tche* avec la « norme céleste », avec la « voie » (*tao* 道), avec le « ciel » même. Il le regarde comme principe de toutes nos activités susceptibles d'être dotées de valeur morale. De plus, développant la pensée traditionnelle, il va élargir immensément le domaine du *liang-tche*, qui n'est plus celui d'un seul individu, mais qui doit être celui de l'humanité tout entière.

Depuis que Wang Yang-ming a commencé à parler du *liang-tche*, il ne dira plus guère que « notre cœur est la norme », ou qu'il faut se « donner tout entier à la norme céleste » ; il dira

1. TC. I. 6 : IV. 17. A. 51.

tout simplement : « notre *liang-tche*, c'est la norme céleste », norme souveraine de la perfection morale¹ ; ou plus exactement : le *liang-tche*, c'est la norme céleste manifestée en nous².

L'idée du *tao*, plutôt abstraite et limitée à l'ordre moral chez Confucius (voie par laquelle on arrive à la perfection morale, à la paix de l'univers), mais concrète et infiniment élargie chez Lao-tse (voie universelle de l'être, du principe immanent de l'univers), — cette idée du *tao* est aussi une idée courante chez les contemporains de Wang Yang-ming. Tout naturellement, depuis qu'il professe la doctrine du *liang-tche*³, pour lui, « le *tao*, c'est le *liang-tche* »⁴. « Il suffit d'agir selon l'élan du *liang-tche*, et on ne trouvera que le *tao* »⁵. Ou encore, prenant le *tao* dans son sens plus concret, plus général, il dira que le *tao* céleste (la voie universelle) évolue sans s'arrêter un seul instant ; le *liang-tche* de mon cœur évolue aussi sans s'arrêter un seul instant. Le *liang-tche*, c'est le *tao* céleste. Dire qu'il évolue aussi comme le *tao*, ce serait encore les regarder comme deux choses distinctes »⁶. Nous comprendrons mieux la portée de cette dernière phrase quand nous aurons considéré la primauté, l'unicité du *liang-tche* dans l'univers.

Wang Yang-ming ne craint pas d'identifier le *liang-tche* avec le ciel, qui est le principe de l'univers, le sommet de la nature, la perfection idéale. « Le Ciel, c'est le *liang-tche* ; ...et le *liang-tche*, c'est le Ciel »⁷. Par allégorie, les Chinois essaient toujours de symboliser le Ciel par le ciel atmosphérique. La qualité la plus évidente de celui-ci est son espace immense mais vide ; et notre philosophe lui compare donc le vide du

1. P. ex. TC. I. 2 : II. 42 ; TSL. 113. A. 52.

2. P. ex. TC. I. 2^b : II. 67 ; TSL. 160. A. 53.

3. Dans ses années antérieures, Wang Yang-ming parlait du *tao* au sens concret, absolu du mot, p. ex. TC. I. 7 : IV. 54.

4. TC. I. 3 : III. 15 ; TSL. 229.

5. TC. I. 2 : II. 63 ; TSL. 155. A. 54.

6. TC. I. 7 : IV. 58. A. 55.

7. TC. I. 3 : III. 20 ; TSL. 241. A. 56.

*liang-tche*¹. Critiquant la recherche du « vide » et du « néant » chez les Taoïstes et chez les Bouddhistes, il ajoute que le mieux est d'agir tout simplement selon notre *liang-tche* sans aucune visée égoïste. C'est que le « vide du *liang-tche*, est le vide du ciel ; le néant du *liang-tche* est le néant (l'absence de toute détermination actuelle) de ce grand Vide (qu'est le ciel). Soleil, lune, vent, tonnerre, montagnes, fleuves, peuples, choses : tout ce qui a forme et figure, agit et évolue dans le néant du grand Vide (ciel), sans pourtant faire jamais obstacle au ciel. Le Parfait ne fait que suivre les activités de son *liang-tche*, et l'univers tout entier se trouve dans le développement, l'élan du *liang-tche*. Y a-t-il jamais quelque chose qui soit indépendant du *liang-tche*, et capable de lui faire obstacle² » ?

A l'intérieur de notre être, le *liang-tche* identifié avec le cœur, principe de toutes nos activités conscientes, se voit attribuer par Wang Yang-ming non seulement le jugement au point de vue moral de ces activités d'ordre inférieur, mais la production de ces activités elles-mêmes, lorsqu'elles sont revêtues de bonté morale. Les « sept affections », joie, colère, tristesse, crainte, amour, haine, désir, quand elles suivent leur cours naturel, sont toutes activités du *liang-tche*³. Même l'amour de la musique, de la beauté (des plaisirs corporels) et des biens temporels, en soi n'est pas nécessairement mauvais. « Quand les obstacles à la réalisation du *liang-tche* sont enlevés, même dans les plaisirs, c'est toujours la norme céleste qui agit en nous »⁴.

Ainsi, « le *liang-tche* ne provient pas des actes de voir ou d'entendre (de nos connaissances du monde extérieur) ; mais ceux-ci ne sont pas autre chose que des activités du *liang-tche*. C'est pourquoi le *liang-tche* ne se borne pas à des actes de voir et d'entendre, mais il ne s'en détache pas non plus... En dehors du *liang-tche*, il n'y a point de connaissances... Dans la vie

1. Voir par ex. l. 6 : IV. 9, 10.

2. TC. l. 3 : III. 16 ; TSL. 231. A. 57.

3. TC. l. 3 : III. 21 ; TSL. 242, 243. Voir A. 42.

4. TC. l. 3 : III. 31 ; TSL. 269. A. 58.

quotidienne, voir, écouter, se comporter avec les hommes sous des formes variées à l'infini, tout est déploiement du *liang-tche* »¹.

Considérer l'univers comme faisant un tout où règne l'harmonie et où le désordre d'une partie se répercute dans le tout ; — considérer encore l'homme au centre de cet univers et faire du cœur de l'homme le cœur de l'univers : telle est l'idée contenue dans les livres classiques et exprimée surtout par les philosophes des Song. Wang Yang-ming n'a pas à l'inventer. Avec tous les penseurs chinois, il répète que « l'homme, c'est le cœur de l'univers ; l'univers avec moi constitue un seul corps (un tout) »². Il résulte d'un tel principe que les horizons de notre *liang-tche* vont s'agrandir immensément.

L'univers est un tout ; mais « c'est l'homme (le seul être intelligent dans ce monde visible) qui est le cœur de l'univers ; et c'est le cœur qui est le principe directeur de l'univers ; ainsi le cœur, c'est le ciel »³. Ou autrement : « Le cœur, la nature, le don (le cours de l'univers, tel que voulu par le ciel) : c'est une même chose qui pénètre les hommes et les choses, parvient aux quatre mers, remplit le ciel et la terre, s'étend au passé et au présent ; à qui rien ne manque, de qui rien ne se distingue, en qui rien ne change »⁴.

Puisque l'univers fait un tout où circule le même souffle, le même élan vital, et puisque l'homme est le cœur de l'univers, le *liang-tche* de l'homme, élaboration unique et suprême du souffle universel, est le *liang-tche* de l'univers, le *liang-tche* des plantes et des pierres mêmes. A un disciple qui demande si les plantes et les pierres ont aussi le *liang-tche*, le Maître répond ainsi : « Le *liang-tche* de l'homme, c'est aussi le *liang-*

1. TC. I. 2 : II. 66 ; TSL. 159. A. 59.

2. Sur ce point, nous possédons une magnifique lettre de Wang Yang-ming à Nié Pao. (TC. I. 2 : II. 72-75 ; TSL. 172-178). Développement plutôt oratoire et ne touchant pas le fond de la doctrine du *liang-tche* ; c'est pourquoi nous ne le donnons pas dans cette étude.

3. TC. I. 6 : IV. 12. A. 60.

4. TC. I. 7 : IV. 47. A. 61.

tche des plantes et des pierres. Si les plantes et les pierres n'avaient pas le *liang-tche* de l'homme (qui se trouve chez l'homme), elles ne seraient plus plantes ou pierres. Non seulement cela est vrai pour les plantes et les pierres, mais même le ciel et la terre, s'ils n'avaient pas le *liang-tche* de l'homme (si le *liang-tche* de l'homme leur faisait défaut), ne seraient plus ciel ou terre. Car, ciel, terre et tous les êtres font avec l'homme un tout, dont la plus fine manifestation est ce petit point intelligent qu'est le cœur humain. Vent, pluie, rosée, tonnerre, soleil, lune, étoiles, corps célestes, oiseaux, animaux, herbes, arbres, montagnes, fleuves, terre, pierre, font avec l'homme un tout (un corps). C'est pourquoi les céréales, les oiseaux, les animaux et leurs semblables peuvent nourrir l'homme ; les herbes médicinales et les pierres peuvent guérir les maladies ; c'est tout simplement parce que tout est du même souffle (de la même poussée vitale) et par suite peut se communiquer ¹.

Donc tout l'univers s'oriente vers notre *liang-tche* ; tout est pour notre *liang-tche*. Mais alors, il ne peut plus s'agir de notre individu tout seul ; il s'agit bien plutôt de l'homme en tant que tel ; il s'agit de l'humanité tout entière. On peut exprimer la pensée de Wang Yang-ming en disant que, d'une part, la finalité du monde est d'élaborer le *liang-tche* du genre humain, la perfection spirituelle de l'humanité ; et que, d'autre part, le *liang-tche* du genre humain auquel participe chaque individu réalise la plus haute perfection de tout l'univers. De plus, comme l'homme ne doit pas s'opposer à l'univers, mais bien plutôt doit réaliser l'unité entre lui et l'univers, le *liang-tche* (c'est-à-dire notre nature envisagée dans sa finalité spirituelle, dans son activité la plus haute) ne doit pas non plus être considéré comme foncièrement séparé de cette poussée vitale qui se trouve dans l'univers, dans les êtres moins parfaits².

1. TC. I. 3 : III. 17 ; TSL. 234. A. 62.

2. L'idée du *liang-tche* ainsi immensément dilatée, nous pouvons entendre, sans trop nous étonner, l'affirmation de Wang Yang-ming que voici : « Le *liang-tche*, c'est la fine essence intelligente de l'évolution productrice universelle. Cette fine essence intelligente fait naître le ciel et la terre, forme les esprits (des morts) et les anciens empereurs. Tout dé-

Ces vues élargies de Wang Yang-ming sur le *liang-tche*, ne manquent certes pas d'intérêt. Surtout, la considération du *liang-tche* de l'homme comme le *liang-tche* de l'univers, pourrait nous aider à corriger les exagérations des philosophes individualistes et à tenter la construction d'une philosophie de vaste envergure et vraiment digne de l'esprit humain. Nous aurions voulu que le Philosophe du *liang-tche* ait développé davantage cette considération et l'ait formulée avec plus de netteté, plus de cohésion. Nous aurions voulu qu'il nous ait expliqué d'une façon plus claire, plus mûrie, les rapports de notre *liang-tche* avec nos activités d'ordre inférieur d'une part, et de l'autre, avec la norme céleste, avec le *tao*, avec le Ciel, ces rapports qui les identifient et en même temps les distinguent.

Mais très probablement, Wang Yang-ming aurait en fin de compte refusé de satisfaire notre curiosité sur des points qui ne contribuent pas directement au travail moral. En effet, remarquons bien que les vues exposées dans ce paragraphe sont loin de constituer la moelle ou la partie originale de la doctrine du *liang-tche*. De lui-même, Wang Yang-ming en parle rarement. Et, s'il en parle, c'est plutôt pour répondre aux difficultés de ses disciples, qui cherchent à relier les grandes idées courantes à la doctrine du Maître.

Concluons donc que nous devons retenir de ce chapitre, non pas ces vues élargies, ni une notion purement théorique du

coule de lui. Vraiment il est sans pareil à l'égard des êtres. » TC. I. 3 : III. 15 ; TSL. 227. A. 63. L'expression : faire naître le ciel et la terre, former les esprits et les empereurs, provient de Tchoang-tse. Notons encore que ces paroles nous sont rapportées par le disciple Hoan ; Sing-tseng. 黃省曾 dont l'historien Hoang Tsong-hi se méfie souvent. (MJ. I. 25 : V. 60. A. 64). Nous possédons d'ailleurs dans les lettres de Wang Yang-ming des idées semblables que Hoang Sing-tseng propose à l'approbation du Maître TC. I. 5 : III. 89).

liang-tche, mais bien plutôt la nécessité de nous convaincre de l'infailibilité de notre *liang-tche*. Et cette conviction ferme, vivante, nous prépare déjà d'elle-même à agir selon notre intuition morale, à la réaliser.

C'est pourquoi, nous arrêter à ce chapitre, sans aller plus loin, considérer la notion du *liang-tche* hors de sa réalisation dans notre vie, serait trahir l'intention de Wang Yang-ming. Il nous faut parler de la « réalisation du *liang-tche* ».

CHAPITRE QUATRIEME

LA RÉALISATION DU LIANG-TCHE

Si l'enseignement explicite du *liang-tche* se place assez tard dans la vie de Wang Yang-ming, l'idée que notre travail moral consiste à « réaliser le *liang-tche* » 致良知 était sous-jacente à sa doctrine depuis l'illumination de Long-tch'ang. Les formules ont changé ; les points sur lesquels il insistait, aussi. Mais sa pensée vivante, croyons-nous, progresse toujours dans la même direction ; et ses enseignements antérieurs ne seront pas complètement abandonnés, mais intégrés, comme nous le verrons au chapitre suivant, dans la doctrine définitive de la réalisation du *liang-tche*.

Pendant les douze ans qui séparent la première illumination et l'établissement de la doctrine définitive, les différents enseignements de Wang Yang-ming peuvent se résumer, selon les indications des Annalistes de la manière suivante.

A Long-tch'ang (1508-1509), ayant saisi l'immanence de la norme, il préconise comme enseignement pratique « la synthèse de la connaissance et de l'action » 知行合一¹. Bientôt, constatant que cette « synthèse » ne montre pas clairement comment entreprendre le travail moral, il la remplace par le « recueillement »² et par la « purification du cœur »³. Mais à peine trois ans se sont écoulés qu'il commence déjà à regretter son insistance sur le recueillement : elle porte les gens à l'extrava-

1. TC. I. 32 : XII. 38.

2. Ibid. p. 39.

3. Ibid. p. 40.

gance. Il exhorte alors ses disciples à s'examiner, à se combattre, pour « maintenir en eux la norme céleste et éliminer les passions humaines »¹. Mais qu'est-ce que la norme céleste ? Le Maître n'a pu s'expliquer aussi clairement qu'il voulait.

Tous ces enseignements sont donc jugés insuffisants. Mais il y en a un qui doit attirer notre attention particulière : c'est « la synthèse de la connaissance et de l'action ». Propre à Wang Yang-ming et toujours chère à son auteur, cette « synthèse » a suscité bien des objections de son vivant et, après sa mort, un engouement qui méconnaît la véritable pensée de Wang Yang-ming.

C'est pourquoi nous commençons ce chapitre par expliquer ce qu'entend Wang Yang-ming par « la synthèse de la connaissance et de l'action ». Nous exposerons ensuite ce qu'est la « réalisation du *liang-tche* » ; comment elle constitue le travail moral unique et universel ; et quelle supériorité elle possède sur les autres doctrines morales.

I. — UNE FORMULE MOINS HEUREUSE : LA SYNTHÈSE DE LA CONNAISSANCE ET DE L'ACTION.

L'antithèse de « connaissance » et d' « action » fournit toujours aux philosophes un sujet intéressant. Pourtant, ne nous empressons pas de comparer la doctrine de Wang Yang-ming aux autres doctrines. Car, il faut d'abord savoir ce que chaque auteur entend par « connaissance » et « action ». Examinons donc le sens précis de ces deux termes chez Wang Yang-ming et demandons-nous pourquoi il a parlé de leur synthèse. Nous pourrions ainsi mieux saisir la portée de cette formule et la verrons se confondre en fait avec celle de la « réalisation du *liang-tche* ».

1. Ibid. p. 45.

Le langage vulgaire distingue les activités humaines en « connaissances » et « actions », c'est-à-dire en pensées intérieures et en gestes extérieurs. Certes, Wang Yang-ming ne peut pas éviter un tel emploi de langage courant. D'ailleurs, tout le monde reconnaît la nécessité d'unir l'action à la connaissance, d'exécuter par des actions extérieures une intention intérieure ; et Wang Yang-ming non seulement ne méconnaît pas le bien fondé d'une telle vue, mais la recommande vigoureusement contre l'inconséquence des Lettrés vulgaires. Mais ce serait une grosse erreur de s'arrêter à ces notions communes pour interpréter la pensée de Wang Yang-ming. Car une pareille synthèse resterait dépourvue de toute valeur philosophique ; elle conduirait de plus, faute de critique, à croire permis tout ce qu'on pense, confondant ainsi les « désirs égoïstes » avec la véritable intuition morale.

Il faut donc commencer par préciser le sens de ces mots : « connaissance » et « action ».

Nous avons déjà remarqué que chez Wang Yang-ming la « connaissance », le *tche* 知, est surtout la connaissance d'ordre moral, le jugement moral personnel, et non point n'importe quelle connaissance. Connaître, c'est connaître la norme de tel ou tel acte moral concret et actuel. — Plus tard, avec plus de clarté, Wang Yang-ming parlera du *liang-tche*, en ajoutant le mot *liang* au mot *tche* ; et personne ne pourra se tromper sur le fait qu'il s'agit d'une connaissance morale intuitive.

Dès lors, le *hing fî*, l'« action », ne saurait désigner simplement une action extérieure, ou n'importe quelle action, mais celle seule par laquelle l'homme agit conformément à son intuition morale. C'est plutôt un acte intime de la volonté, mais aboutissant normalement à des manifestations extérieures. — « Agir », c'est donc « réaliser le *liang-tche* », comme dira plus tard Wang Yang-ming.

Gardons-nous aussi de considérer, à cause de quelques affirmations de Wang Yang-ming, cette synthèse de la connaissance et de l'action sous un aspect purement métaphysique. En effet, tout acte humain a un double élément : élément formel, conscient, « lumineux » ; et élément matériel, concret. Ainsi, toute pensée humaine est une action, et toute action

vraiment humaine est une pensée, une conscience, une connaissance. Wang Yang-ming cite souvent cette unité métaphysique en confirmation de sa doctrine de la « synthèse »¹. Mais, sous cet aspect métaphysique, l'union des deux éléments, connaissance et action, existe toujours et nécessairement : il n'y a aucun besoin d'effort moral pour les unir. Alors, même les affirmations telles que celles-ci : « La connaissance, en ce qu'elle est vraie, sincère, (concrète, pratique), est déjà action ; et l'action, en ce qu'elle est lumineuse, discernante, est déjà connaissance »² : mieux vaut les entendre dans le sens moral et habituel de notre philosophe, qu'y voir une spéculation purement métaphysique.

Après avoir saisi le sens précis de ces termes « connaissance » et « action », il nous faut encore considérer le but pour lequel Wang Yang-ming a établi la doctrine de la « synthèse ».

Ce but, Wang Yang-ming nous le déclare lui-même : il veut remédier au défaut du morcelage chez les Lettrés vulgaires. « Les hommes d'aujourd'hui, dit-il en 1513, séparent la connaissance et l'action, croyant qu'il faut *connaître* d'abord pour pouvoir *agir* ensuite, qu'il faut apprendre d'abord à connaître par des leçons et des discussions et seulement commencer à agir quand on aura bien connu. La conséquence est qu'on n'agit jamais et que par suite on ne connaît jamais véritablement.... Je parle maintenant de la synthèse de la connaissance et de l'action : c'est le remède approprié à la maladie »³.

L'Ecole de Tchou Hi, comme elle a séparé le cœur et la norme, divise encore le travail moral en deux parties : d'un côté, l'étude théorique, la « connaissance », et de l'autre, la pratique des vertus, l'« action ». Les Lettrés vulgaires poussent cet esprit de morcelage à ses plus fâcheuses conséquences jusqu'à considérer les mauvais désirs comme négligeables⁴. Mais les autres adeptes de Tchou Hi, hommes honnêtes et sincères,

1. Voir par ex. TC. I. 1 : II. 3 ; TSL. 10 : cité ci-dessous p. 83.

2. TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108 : cité ci-dessous. Voir A. 70.

3. TC. I. 1 : II. 3, 4 ; TSL. 11 A. 65.

4. TC. I. 3 : III. 7 ; TSL. 207. A. 66.

reconnaissent bien l'importance de la pratique morale à tout moment, même pour le débutant ; aussi, à côté de la recherche abstraite, recommandent-ils quelques attitudes pratiques, telles que la *gravité*, la *sincérité* : ce qui, aux yeux de Wang Yang-ming, ne fait que révéler leur inconséquence¹.

A notre philosophe donc d'opposer à cet esprit de morcelage la doctrine de la synthèse de la connaissance et de l'action, doctrine qui ne fait en réalité qu'exprimer sous une forme pratique l'immanence de la norme dans notre cœur².

Nous insistons sur le but en vue duquel Wang Yang-ming a parlé de cette « synthèse ». Car, pour ne pas nous égarer sur la véritable notion de cette « synthèse », il importe de l'étudier à la lumière du but que se propose Wang Yang-ming.

En opposant aux adversaires la doctrine de la synthèse, Wang Yang-ming tient toujours à dire qu'elle n'est point une chimère inventée par lui, mais exprime la nature de la connaissance et de l'action³. En effet, toute connaissance, pour être parfaite, doit être vécue, expérimentée, c'est-à-dire unie à l'action, ne faisant qu'un avec elle. Cela se vérifie dans l'ordre des connaissances sensibles. Cela doit à fortiori se vérifier dans l'ordre des connaissances morales. Pour dire que l'on connaît véritablement un devoir moral, il faut l'avoir déjà accompli, il faut que cette connaissance soit intégrée dans les valeurs morales personnelles du sujet.

« Ainsi pour dire que quelqu'un connaît la piété filiale, connaît la déférence fraternelle⁴, il faut qu'il ait pratiqué la piété filiale, la déférence fraternelle... Il ne suffit pas qu'il sache dire quelques mots sur la piété filiale, sur la déférence

1. Voir par ex. TC. I. 1 : II. 36 ; TSL. 102.

2. Voir par ex. TC. I. 2 : II. 40 ; TSL. 109 : « Chercher la norme en dehors du cœur, voilà la raison pour laquelle la connaissance et l'action restent séparées ; chercher la norme dans le cœur, voilà l'enseignement des Parfaits sur la synthèse de la connaissance et de l'action. » A. 67.

3. Par ex. TC. I. 1 : II. 3 ; TSL. 11. A. 68. TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108.

4. La morale traditionnelle chinoise insiste beaucoup sur le respect des cadets pour leurs aînés, qui participent de quelque manière à l'autorité paternelle. C'est pourquoi elle parle de déférence fraternelle aussi bien que de piété filiale.

fraternelle. De même, la connaissance de la douleur demande qu'on ait déjà éprouvé de la douleur ; la connaissance du froid demande qu'on ait déjà souffert du froid ; la connaissance de la faim demande qu'on ait déjà senti la faim. Comment donc la connaissance et l'action peuvent-elles être séparées ? »¹

En effet, la connaissance d'un devoir moral actuel et l'action par laquelle on accomplit ce devoir avant tout intérieur, sont en soi inséparables. Non seulement le jugement moral exige que nous le mettions en pratique ; mais encore et surtout, notre nature, en tant qu'agent moral, unit spontanément l'action à la connaissance, si rien n'intervient pour interrompre son élan naturel. Ainsi le jugement moral doit se muer naturellement en action, comme l'action morale s'accompagne de la conscience de sa valeur morale. De plus, tout jugement moral est déjà l'amorce, au moins, d'une action morale ; et toute action morale achève le jugement moral. Tel est le sens véritable, croyons-nous, de ces sentences sonores mais au fond, assez obscures : « La connaissance, en ce qu'elle est vraie, sincère (réelle, concrète), est déjà action ; l'action, en ce qu'elle est lumineuse, discernante, est déjà connaissance... La véritable connaissance est pour l'action ; sans action, on ne saurait parler de la connaissance »². Ou encore : « La connaissance est l'intention directrice de l'action ; et l'action est l'exécution de la connaissance. La connaissance est le commencement de l'action ; et l'action est l'achèvement de la connaissance »³.

La *nature propre* de la connaissance et de l'action exige donc impérieusement qu'elles soient unies. Seulement, dans l'ordre de la liberté, de l'effort moral, l'homme peut se laisser distraire par autre chose sans jamais exécuter son jugement moral ; il peut encore se laisser emporter par les passions, par les intérêts temporels, par son égoïsme sous toutes les formes, et refuser volontairement d'obéir à sa conscience. Dans ce cas,

1. TC. I. 1 : II. 3 ; TSL. 10. A. 69.

2. TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108. A. 70.

3. TC. I. 1 : II. 3. 4 ; TSL. 11. A. 71.

cette « connaissance » avorte sans aboutir à son terme naturel qui est l'action. Mais ce n'est point là une raison de mettre en doute la nature synthétique de la connaissance et de l'action¹. Au contraire, cela nous indique bien que notre travail moral consiste précisément à combattre ce qui fait l'obstacle à l'élan de notre nature, et à permettre ainsi à l'action d'achever la connaissance.

C'est pourquoi le sens véritable de cette « synthèse » n'est autre, croyons-nous, que celui de la « réalisation du *liang-tche* ». « Le travail qui consiste à unir la connaissance et l'action, dira Wang Yang-ming plus tard, en 1525, tend précisément à réaliser le *liang-tche* de son propre cœur »².

Certes, la formule « synthèse de la connaissance et de l'action » est intéressante, profonde, riche de sens et tout-à-fait originale. Mais si elle intéresse des auditeurs, néanmoins sa richesse prête à des équivoques, sa nouveauté provoque les Lettrés chicanes et sa profondeur ne montre pas assez nettement le point essentiel du travail moral. Jusqu'à la fin de sa vie, Wang Yang-ming voit sa formule créer des confusions et nécessiter de laborieuses explications. Lui-même n'échappe pas toujours à l'équivoque, à ce qu'il nous semble, surtout quand il descend sur le terrain de ses adversaires pour les combattre.

Aussi, depuis qu'il a commencé son enseignement de la « réalisation du *liang-tche* », quoiqu'il ne désavoue jamais la « synthèse de la connaissance et de l'action », quoique, au besoin, il continue à la défendre, cependant, de lui-même, il n'en parle plus. Ses meilleurs disciples, quand ils seront devenus des maîtres à leur tour, enseigneront toujours la réalisa-

1. Pourtant, ce doute non seulement fournit un argument aux adversaires, mais encore obsède les disciples mêmes de Wang Yang-ming. « Il y en a qui connaissent bien leur devoir de piété filiale envers leur père, leur devoir de déférence envers leurs frères aînés, interroge l'un des disciples; pourtant ils ne peuvent accomplir ni la piété filiale, ni la déférence fraternelle. Cela montre bien que la connaissance et l'action sont deux choses distinctes. » TC. I. 1 : II. 3; TSL. 9.

2. TC. I. 2 : II. 48; TSL. 125. A. 72.

tion du *liang-tche* », mais négligeront l'expression de la « synthèse »¹.

D'ailleurs, du début jusqu'à la fin de son enseignement, Wang Yang-ming conclut souvent ses explications sur cette « synthèse » par des paroles comme celles-ci : « Si l'on sait bien mon but, il n'y a aucun inconvénient à dire que la connaissance et l'action sont deux ; en réalité, cependant, elles ne font toujours qu'un. Si l'on ne comprend pas mon but, même si l'on parle de la synthèse, cela ne servira à rien et ne sera qu'une parole vaine »². Wang Yang-ming devait donc se rendre compte, dès le début, de l'imprécision de sa formule ; ainsi recommandait-il, au besoin, de n'en retenir que l'idée.

Or, la véritable et la principale idée de la « synthèse », comme nous l'avons déjà remarqué, c'est laisser aboutir notre jugement moral à son terme naturel, l'action ; c'est agir selon notre connaissance morale intuitive ; c'est « réaliser notre *liang-tche* ».

Telle est donc notre conclusion sur la question de la « synthèse de la connaissance et de l'action », à l'encontre de l'opinion de bien des commentateurs. Cette « synthèse », en tant qu'*idée*, est identique à celle de la « réalisation du *liang-tche* » ; mais, en tant que *formule*, elle est moins heureuse et doit céder la place à une autre meilleure, celle de la « réalisation du *liang-tche* ».

II. — LA FORMULE DE LA REALISATION DU LIANG-TCHE

Cette formule définitive de Wang Yang-ming, « réaliser le *liang-tche* », doit son origine au texte du Ta-hio dont nous

1. Cette constatation négative semble avoir échappé à bien des admirateurs de la « synthèse ».

2. TC. I. 1 : II 3, 4 ; TSL. 11, 12. A. 73.

avons parlé au chapitre second. En effet, c'est à propos de ce texte que s'est produite l'illumination à Long-tch'ang ; et, depuis, Wang Yang-ming parlait souvent d'après ce texte, de « réaliser la connaissance »¹.

Mais quelle est cette « connaissance » à réaliser ? Wang Yang-ming a eu beaucoup de peine pour la découvrir, et a encore plus de peine pour la faire comprendre aux autres.

Heureusement, Mencius a parlé du *liang-tche*, de cette connaissance qui se produit naturellement en nous pour discerner le bien et le mal.

Le Ta-hio insiste bien sur l'effort de « réaliser », mais n'indique pas assez clairement de quelle connaissance il s'agit. De son côté, Mencius parle bien du *liang-tche*, sans pourtant mentionner l'effort à fournir. Ajoutons donc le mot *liang* à l'expression du Ta-hio et nous avons la formule « réaliser le *liang-tche* » (réaliser la connaissance naturellement bonne, réaliser son intuition morale). Formule qui paraît parfaite aux yeux de Wang Yang-ming, puisqu'elle montre par elle-même et l'immanence de la norme et la nature du véritable travail moral.

Nous avons expliqué au chapitre précédent ce qu'est le *liang-tche*. « Réaliser le *liang-tche* » peut donc signifier agir selon notre intuition morale, laisser notre intuition morale aboutir à l'action : on considère alors le *liang-tche* comme acte d'intuition morale. « Réaliser le *liang-tche* » peut encore signifier développer notre faculté d'intuition morale, la rendre

1. En 1518, Wang Yang-ming fit publier le texte du Ta-hio d'après l'édition ancienne, c'est-à-dire non corrigée par les philosophes des Song. Dans la préface à cette édition, il s'exprime ainsi : « La bonté parfaite est l'en-soi du cœur (la finalité propre de notre nature). C'est lorsqu'on se met à agir que survient ce qui est mauvais ; néanmoins, la connaissance de son en-soi le connaît toujours... Si on réalise la connaissance de son en-soi, alors dans ses activités, il n'y aura rien qui ne soit bon. Cependant, si on ne rectifie pas ses activités elles-mêmes, on ne saura comment réaliser la connaissance. C'est pourquoi « réaliser la connaissance » est la base de la « sincérité de la pensée » ; et la « rectification de l'objet » est le travail réel de la « réalisation de la connaissance ». TC. I. 7 : IV. 37. A. 74.

plus lumineuse, plus puissante, de sorte que les actions bonnes en découlent tout naturellement : on considère alors le *liang-tche* plutôt comme *principe* d'intuition morale.

Sans doute, avec un esprit aussi synthétique que celui de Wang Yang-ming, il importe de ne pas appuyer trop sur la distinction de l'acte et du principe. Cependant, il est incontestable que le Philosophe du *liang-tche* parle souvent de cette « réalisation » dans le premier sens que nous venons d'indiquer, sens beaucoup plus évident et serrant de plus près la pratique. C'est pourquoi, remettant à plus tard la tâche de traiter cette réalisation en tant que développement du principe, de l'en-soi même du *liang-tche*, nous nous occupons ici de la réalisation du *liang-tche* dans le sens d'une activité conforme à notre intuition morale.

Ce sens évident se comprend aisément ; aussi Wang Yang-ming ne fait-il souvent que répéter ses affirmations. Quelquefois il en donne aux nouveaux venus des explications un peu plus étendues en commentant le texte du Ta-hio¹. Comme ces

1. Voir TC. I. 26 : X. 39, 40 : Le programme du Ta-hio place le *tché-tche* entre le *tch'eng-i* et le *kô-ou*. Wang Yang-ming montre donc d'abord quel rapport il y a entre « réaliser le *liang-tche* » et « rendre sincère la pensée ».

« Ce qu'on appelle « réaliser sa connaissance », ne signifie point, comme disent les Lettrés postérieurs, « étendre ses connaissances intellectuelles » ; ce n'est que « réaliser le *liang-tche* de mon cœur... » (suit l'explication sur le *liang-tche* que nous avons donnée au chapitre précédent)... Mais si l'on veut discerner le bien du mal afin de rendre parfaite sa pensée, il suffit de réaliser ce que connaît le *liang-tche*. Pourquoi cela ? Une pensée ayant surgi, le *liang-tche* la sait bonne ; si on ne l'aime pas véritablement et si on lui tourne le dos, on prend un bien pour un mal, on obnubile son *liang-tche* qui a reconnu le bien. Une pensée ayant surgi, le *liang-tche* de mon cœur la sait mauvaise ; si on ne la hait pas véritablement et si on s'engage à l'exécuter, on prend un mal pour un bien, on obnubile son *liang-tche* qui a reconnu le mal. De la sorte, on est censé connaître, mais en réalité on ne connaît pas. Dans ce cas, comment la pensée peut-elle être rendue parfaite ? Maintenant, si tout ce que le *liang-tche* connaît comme bien ou comme mal, on l'aime ou le hait véritablement, alors on ne trahit point son *liang-tche* et sa pensée peut être rendue parfaite. »

Wang Yang-ming passe alors au rapport entre « réaliser le *liang-tche* » et « ordonner l'objet » : « Mais pour réaliser son *liang-tche*, travaillerait-on sur les ombres ? Sans doute cela doit comprendre des actions réelles. C'est pourquoi « réaliser la connaissance » consiste nécessairement à « ordonner l'objet »... Le bien que connaît le *liang-tche*, quoiqu'on veuille l'aimer véritablement, si l'on ne l'accomplit pas réellement sur l'objet où se porte la pensée, l'objet n'est pas rectifié, et la pensée d'aimer le bien n'est pas

explications visent plutôt à montrer la conformité de la doctrine du *liang-tche* avec celle du Ta-hio, elles ne nous apportent guère de nouvelles lumières.

« Ne trahissez pas votre *liang-tche*, mais agissez d'après lui, sincèrement, efficacement, conservant tout bien et éliminant tout mal... Telle est la véritable méthode du *kô-ou*, la pratique réelle du *tché-tche* »¹. On pourrait multiplier les citations de ce genre.

Dégageons-nous de ces préoccupations exégétiques ; et ne retenons pour le moment que le sens évident de la réalisation du *liang-tche*.

Du point de vue didactique, la doctrine de la réalisation du *liang-tche*, entendue dans ce sens évident, fait saisir tout de suite, même aux gens simples, l'essentiel du travail moral. La norme nous est immanente, puisque c'est l'intuition personnelle qui la connaît. Le travail sérieux s'impose, travail qui ne saurait consister à acquérir des connaissances purement théoriques, ou à accomplir quelques gestes extérieurs ; travail tout intime aussi, puisqu'il consiste à achever son intuition morale, à ne pas la trahir. L'erreur de l'Ecole de Tchou Hi éclate aux yeux. Les ambiguïtés auxquelles prête une formule telle que « synthèse de la connaissance et de l'action » ne pourront plus avoir lieu.

Pourtant il faut bien remarquer que la clarté et la simplicité de la doctrine de la réalisation du *liang-tche* ne sont pas d'ordre conceptuel. Cette « réalisation » ne s'explique pas par des mots. On ne la comprend véritablement qu'en

encore parfaite. Le mal que connaît le *liang-tché*, quoiqu'on veuille véritablement le haïr, si on ne l'élimine pas réellement sur l'objet même où se porte la pensée, alors l'objet n'est pas rectifié et la pensée de haïr ce mal n'est pas encore parfaite. Mais, si à l'égard du bien que connaît le *liang-tché*, sur l'objet même où se porte la pensée, on l'accomplit réellement sans rien laisser d'inachevé ; si à l'égard du mal que connaît le *liang-tché*, sur l'objet même où se porte la pensée, on l'élimine réellement sans rien laisser d'inachevé ; alors il n'y aura aucun objet qui ne soit ordonné ; et ce que connaît son *liang-tché* n'aura rien de défectueux, d'obnubilé et pourra atteindre son maximum. » A. 75.

1. TC. I. 3 : III. 3 ; TSL. 198. A. 76.

réfléchissant sur sa propre vie, qu'en l'assimilant par sa conduite. Elle est essentiellement une expérience vécue. Ainsi répond Wang Yang-ming à un disciple qui demande des explications sur la réalisation du *liang-tche*. « Puisque vous savez qu'il faut réaliser le *liang-tche*, comment saurait-on l'expliquer davantage ? Le *liang-tche* est de soi-même parfaitement clair ; on n'a qu'à se mettre sérieusement au travail. Si l'on ne veut travailler, plus on en parle, plus on s'étourdit »¹.

III. — REALISER LE *LIANG-TCHE*, TRAVAIL UNIQUE ET UNIVERSEL.

Nous avons vu au second chapitre Wang Yang-ming s'indigner contre les disciples de Tchou Hi, lesquels non seulement excluent la masse non cultivée de la voie de la perfection, mais ne savent pas comment se mettre eux-mêmes au travail de leur propre perfection. Mais Wang Yang-ming lui-même, avec son principe de l'identité du cœur et de la norme, avec sa doctrine de la synthèse de la connaissance et de l'action ou autres enseignements pratiques, se sentait plutôt embarrassé d'une multitude de choses sans pouvoir indiquer clairement le point essentiel du travail moral. A présent, avec la doctrine de la réalisation du *liang-tche*, le fil conducteur est trouvé. Il peut affirmer en toute vérité que la réalisation du *liang-tche* est le travail unique et universel de notre perfection, résumant toutes les pratiques de détail et accessible à tout homme de bonne volonté.

Réaliser le *liang-tche*, agir selon son intuition morale : voilà pour Wang Yang-ming la doctrine qui résume en elle tout le travail moral. Car, seule cette intuition nous fait

1. TC. I. 3 : III. 19 ; TSL. 237. A. 77.

connaître la norme de notre perfection ; seule la réalisation de cette intuition nous rend vraiment parfaits. Le travail moral des anciens Parfaits n'a été que la réalisation de leur *liang-tche*¹. La réalisation du *liang-tche*, c'est la tâche principale du travail moral, le point essentiel de l'enseignement des Parfaits². « Hors du *liang-tche*, déclare Wang Yang-ming, il n'y a pas de connaissance ; hors de la réalisation du *liang-tche*, il n'y a pas de travail. Quiconque prétend chercher la connaissance hors du *liang-tche*, ne trouvera que des connaissances vaines. Quiconque prétend travailler à sa perfection hors de la réalisation du *liang-tche*, tombera dans l'erreur »³.

C'est pourquoi tous les enseignements moraux des anciens Parfaits se ramènent en dernière analyse à la réalisation du *liang-tche*. Celle-ci a été appelée par le Ta-hio, « réaliser la connaissance et rectifier l'objet » ; par le Chou-king, « le subtil et l'unique » ; par le Tchong-yong, « veiller à ce qu'on connaît seul » ; par le Meng-tse, « accumuler la justice » ; mais c'est toujours le même travail de la réalisation du *liang-tche*⁴. — Nous ne nous arrêtons pas à développer avec Wang Yang-ming ces arguments qui n'ont pas d'intérêt pour nos lecteurs.

Même la doctrine des philosophes des Song, bien comprise, doit se ramener à la réalisation du *liang-tche*. Ils ont parlé de « scruter la norme ». Or, la norme est dans notre cœur ; « la scruter », c'est rechercher cette norme immanente, c'est réaliser notre *liang-tche*⁵. Ils ont encore parlé d' « entretenir en nous la norme céleste ». Or, la norme céleste, c'est le *liang-tche* ; et réaliser le *liang-tche*, c'est entretenir la norme céleste dans tous nos actes⁶.

La réalisation du *liang-tche*, c'est donc la seule véritable doctrine morale. Si les anciens Parfaits ou Sages ont parlé différemment, la différence n'est que dans les mots qui doivent

1. TC. I. 2 : II. 46 ; TSL. 121. A. 78.

2. TC. I. 2 : II. 66 ; TSL. 159 : A. 79.

3. TC. I. 6 : IV. 15, 16. A. 80.

4. TC. I. 27 : X. 74. A. 81.

5. Voir par ex. la réponse à Kou Tong-kiao, en particulier, TC. I. 2 : II. 43, 44 ; TSL. 115, 116.

6. Ibid.

nécessairement s'adapter aux circonstances. « Car, dans cet univers, il n'y a que cette nature, il n'y a que cette norme, il n'y a que ce *liang-tche*, il n'y a que ce travail moral »¹.

Réaliser le *liang-tche*, c'est le travail unique ; c'est encore le travail *universel* que tout homme doit et peut accomplir. Tout le monde a le *liang-tche* ; tout le monde peut le réaliser : les ignorants comme les savants, les enfants comme les hommes, les méchants comme les gens vertueux.

A un disciple qui se croit incapable de travailler à sa perfection à cause de son peu de science, le Maître répond de ne pas s'inquiéter de sa prétendue ignorance, mais bien plutôt de craindre de ne pas réaliser le *liang-tche* qu'il possède².

Souvent on refuse aux enfants la possibilité de travailler à la perfection, leur âge ne leur permettant pas de « scruter les êtres » et leur capacité étant limitée « à balayer ou à dire quelques paroles de politesse ». « Mais balayer ou dire des paroles de politesse, c'est déjà un « être » (un objet du devoir moral). Le *liang-tche* des enfants n'atteint que cela. On leur dit de balayer, de prononcer quelques mots de politesse ; c'est déjà leur faire réaliser le peu de *liang-tche* qu'ils ont.... Un pareil *kô-ou*, tel que je l'explique ici, depuis les enfants jusqu'aux Parfaits, consiste dans le même travail... Même un bûcheron en est capable. Les grands ministres et l'empereur lui-même n'ont rien d'autre à faire »³.

Réaliser le *liang-tche*, c'est ce que Wang Yang-ming enseigne à ses disciples qui sont généralement gens cultivés ; c'est aussi ce qu'il recommande aux membres de sa famille. Peu avant sa mort, il écrit à son fils adoptif, jeune homme de 20 ans fort peu studieux, qui devait être jaloux du propre fils de son père adoptif : « Je n'ai enseigné toute ma vie que ces trois mots : réaliser le *liang-tche* ». Et Wang Yang-ming lui

1. TC. I. 2 : II. 77 ; TSL. 181. A. 82.

2. TC. I. 8 : IV. 67.

3. TC. I. 3 : III. 21 ; TSL. 263, 264. A. 83.

insinue délicatement que, pour lui, réaliser le *liang-tche*, c'est être charitable à l'égard de son frère¹.

Le travail de la réalisation du *liang-tche* n'exige pas de tous la même somme d'efforts. A la suite d'un texte de Tchong-yong, on a l'habitude de dire que, dans la poursuite de la perfection, les Parfaits « connaissent naturellement et agissent avec délectation » ; que les Sages « connaissent par étude et agissent avec facilité » ; enfin que les ignorants « connaissent à travers les épreuves et agissent avec effort ». Pour Wang Yang-ming, dans un cas concret de piété filiale par exemple, les premiers n'ont qu'à suivre leur *liang-tche* pour pratiquer cette piété ; les seconds ont besoin de se tenir tout le temps sur leur garde ; et les derniers, entravés par leurs passions, par leurs mauvaises habitudes, doivent faire de grands efforts. Mais il est évident que tous peuvent et doivent réaliser le *liang-tche*².

Le travail moral, et par suite la perfection morale, demande donc simplement de chacun qu'il réalise son *liang-tche*. Si un ignorant accomplit parfaitement sa propre intuition morale dans des choses ordinaires qui lui conviennent, il est véritablement aussi parfait que le Parfait qui a bien gouverné l'univers tout entier. Ce qui distingue un parfait d'un imparfait, ne peut être l'érudition ou la spéculation ; c'est uniquement la réalisation du *liang-tche*³. Ainsi, Wang Yang-ming ne cessera plus d'insister sur l'importance unique et universelle de la réalisation du *liang-tche*. Point n'est besoin de multiplier outre mesure les citations.

IV. — LA SUPERIORITE DE LA DOCTRINE DE LA REALISATION DU LIANG-TCHE.

Tout travail moral authentique se réduit donc nécessairement à la réalisation du *liang-tche*. Cependant, d'autres doctri-

1. TC. I. 26 ; X. 56.

2 TC. I. 3 ; III. 21 ; TSL. 213. A. 84.

3 TC. I. 2 ; II. 46 ; TSL. 121. A. 85.

nes, si elles peuvent contribuer au véritable progrès moral, ne faisant en réalité que réaliser le *liang-tche*, ressemblent pourtant à des chemins détournés où l'on perd son temps et sa peine. Telle est celle de Tchan Jo-choei qui préconise de « reconnaître partout, en toute chose, la norme céleste »¹. Le pire est que ce sont des doctrines partiellement vraies qui engendrent souvent des erreurs et des abus. C'est le cas des commentaires de Tchou Hi². Seule la réalisation du *liang-tche* est pour Wang Yang-ming la doctrine parfaite. « Quand les Parfaits et les Sages traitent de l'étude, ils ne nous donnent aucune pratique inutile, mais seule la réalisation du *liang-tche* est avant toute autre, simple et claire ; on y trouve le terrain pratique, et il n'y a plus d'aberration possible »³. Cette doctrine est donc, nous dit Wang Yang-ming, supérieure aux autres à trois titres : elle est simple, pratique et sûre.

Wang Yang-ming reproche aux Lettrés vulgaires de morceler et partant, de compliquer. Pour lui, le « travail doit être simple et pratique : plus il est pratique, plus il est simple ; et plus il est simple, plus il est pratique »⁴.

Les Lettrés vulgaires pensent que, pour travailler à la perfection, il faut d'abord connaître dans tout leur détail les devoirs moraux. Il est inutile, et, de plus, impossible, d'étudier d'avance toutes les espèces de devoirs moraux. Il suffit de réaliser son *liang-tche*. « Si vraiment le *liang-tche* est réalisé, on ne se laissera pas tromper par les détails ou les circonstances exceptionnelles ; au contraire, on saura comment se comporter dans toutes sortes de détails ou de circonstances exceptionnelles »⁵.

En effet, nos actes divers, qui semblent aux Lettrés vulgaires, exiger des normes diverses, ont en réalité pour règle

1. TC. I. 6 : IV. 16. Voir ci-dessus, p. 15.

2. Par ex. TC. I. 7 : IV. 34.

3. TC. I. 6 : IV. 19. A. 87.

4. TC. I. 6 : IV. 19, 20. A. 87.

5. TC. I. 2 : II. 46 ; TSL. 121. Voir ch. III, p. 66. A. 43.

unique notre *liang-tche*. Accomplir un acte moral, quel que soit son objet matériel, n'est que réaliser le *liang-tche*. « Quand il faut renoncer aux richesses et aux dignités, on renonce aussitôt aux richesses et aux dignités : cela n'est pas autre chose que réaliser le *liang-tche*. Quand il faut obéir à son père ou à son frère aîné, cela n'est encore pas autre chose que réaliser le *liang-tche* »¹. Dans tous nos devoirs moraux, nous n'avons donc qu'à consulter notre *liang-tche* et accomplir ce qu'il nous dicte. Rien n'est plus simple.

Dans l'action même où se réalise le *liang-tche*, c'est encore le *liang-tche* qui juge si l'action est parfaite ou si quelque défaut s'y est glissé du fait d'intentions moins pures. Il suffit d'interroger son *liang-tche* pour découvrir le défaut et s'en corriger².

A l'opposé donc de la recherche compliquée des normes dans les êtres extérieurs, la réalisation du *liang-tche* nous livre une méthode simple et directe puisqu'elle vise le seul point essentiel du véritable travail moral. Toute discussion paraîtra vaine, toute recherche de connaissances théoriques paraîtra sans intérêt.

La recherche des normes dans les êtres extérieurs, telle que la réclament les adeptes de Tchou Hi, ne peut nous mener à la perfection. On discute indéfiniment des actions extraordinaires des Anciens sans jamais penser à pratiquer soi-même la moindre vertu, à corriger le moindre défaut. Même avec la plus ferme résolution de devenir parfait, on s'épuise à rechercher les normes dans les êtres extérieurs en négligeant le véritable travail moral.

Seule la doctrine de la réalisation du *liang-tche* est pratique. Dès le début on sait ce qu'il y a à faire pour s'appliquer au travail moral ; et comme le *liang-tche* est propre à chacun, personne n'a besoin d'aller s'enquérir ailleurs de la norme des êtres. Une pensée, une occasion d'agir se présente,

1. TC. I. 6 : IV. 13. Voir A. 30.

2. Ibid.

ma conscience m'apprend quel est mon devoir moral dans le cas actuel ; j'ai simplement à réaliser mon *liang-tche*, à agir selon mon intuition morale. Quiconque a appris cette méthode ne peut dire qu'il ne sait comment pratiquer la vertu.

Mais les contradicteurs de Wang Yang-ming l'accusent de prêcher une doctrine aussi vide que celle des Bouddhistes. Notre philosophe répète donc que sa doctrine est tout ce qu'il y a de plus réel, de plus agissant, car notre *liang-tche* éminemment réalisateur, nous enjoint de nous appliquer à nos devoirs concrets. « Ces hommes vains et vides (les Bouddhistes), précisément parce qu'ils ne savent pas, en toutes rencontres et à tout propos, examiner à fond la norme céleste de ce cœur pour réaliser le *liang-tche* de leur nature, et parce que par suite, ils abandonnent les devoirs sociaux et se donnent à l'isolement, au néant, sont incapables à mettre de l'ordre dans la famille, dans le royaume, dans l'univers entier »¹. La réalisation du *liang-tche* est donc par elle-même éminemment pratique.

Durant des années, Wang Yang-ming restait indécis dans son enseignement, faute de trouver une expression adéquate de sa pensée. Ce n'est que lorsqu'il eût centré toute sa doctrine autour de la réalisation du *liang-tche*, qu'il crût avoir mis son enseignement en parfaite sûreté.

Ainsi, à un ami qui croyait avoir trouvé quelque chose en pratiquant le recueillement, Wang Yang-ming répond : « Autrefois, quand j'étais à Tch'ou-tcheou (en 1513-1514), voyant des jeunes gens s'appliquer à des connaissances purement verbales sans aucun profit réel, je leur appris à rester dans la solitude (à se recueillir). Pendant un certain temps ils apercevaient quelque lumière et ils y trouvaient quelque effet ; mais à la longue, ils en arrivaient à rechercher le repos et à fuir l'activité ; ils glissaient dans l'inaction, ou bien ils s'adonnaient à des théories mystérieuses pour exciter la curiosité des autres. C'est pourquoi à présent je ne parle que de réaliser le *liang-*

1. TC. I. 2 : II. 44 ; TSL. 116. A. 88.

tche. Si le *liang-tche* est clair, soit que vous vous appliquiez à le comprendre dans le repos, ou que vous vous exerciez dans les occupations, tout ira bien. Car le *liang-tche*, en soi, n'a ni mouvement, ni repos. Là est le principal de l'étude. Mon enseignement, depuis Tch'ou-tcheou jusqu'à présent, a été révisé plusieurs fois. Il n'y a que ces trois mots : réaliser le *liang-tche*, qui soient sans aucun inconvénient »¹.

Ainsi, réaliser le *liang-tche* est une doctrine parfaitement sûre. Le *liang-tche*, c'est notre maître ; c'est la manifestation de la norme céleste (voir chapitre précédent). « Si donc on suit son *liang-tche*, il n'y aura rien qui ne soit correct »². Non seulement on évitera toute faute, mais on arrivera sûrement à la perfection. « La doctrine du *liang-tche* que je prêche aujourd'hui est vraiment la doctrine traditionnelle de la perfection ; qu'on apprenne par là à devenir parfait et on y arrivera infailliblement »³.

Réaliser le *liang-tche* est la moelle de la doctrine de Wang Yang-ming. Nous avons considéré ici cette réalisation en elle-même. Si en elle-même cette réalisation est simple, pratique et sûre, cependant pour chaque individu retenu par plus ou moins d'entraves, la tâche concrète est loin d'être exempte de difficultés. Les disciples, du reste, poseront au Maître de nombreuses questions.

1. TC. I. 3 : III. 15 ; TSL. 227, 228. A. 89.

2. TC. I. 6 : IV. 15. A. 90.

3. TC. I. 6 : IV. 19. A. 91.

CHAPITRE CINQUIEME

LA PRATIQUE DE LA RÉALISATION DU LIANG-TCHE

Dès qu'on ne se contente pas de *spéculer* sur la « réalisation du *liang-tche* », mais qu'on s'y applique réellement, on constate bientôt les difficultés de cette pratique, soit à cause d'obstacles rencontrés, soit à cause de manque de bonnes méthodes, soit à cause d'excès ou de déficience dans le travail lui-même. Et comme Wang Yang-ming n'est pas un philosophe qui spéculé pour le plaisir de spéculer, mais un maître qui veut aider les autres à acquérir la perfection, il est obligé de donner, outre son enseignement principal, des conseils, des explications, des moyens pratiques. Ce sont ces considérations que nous allons recueillir, grouper, examiner, dans ce chapitre. Commençons pourtant par éclairer deux points dont la méconnaissance pourrait causer des déceptions.

Il faut d'abord remarquer que Wang Yang-ming n'a jamais essayé de disserter sur la pratique de telle ou telle vertu en particulier, ou, encore moins, de discuter des actes humains dans l'abstrait. Il envisage toujours la moralité formelle d'un acte concret, ce par quoi l'agent agit bien dans l'ordre strictement moral ; et il laisse au *liang-tche*, à la conscience de chacun, de juger si tel acte particulier est bon ou mauvais. Certes, Wang Yang-ming ne méconnaît pas la moralité objective des actes humains, mais il ne prétend pas imposer des jugements tout faits à la conscience de chacun : cela n'est que

la conséquence de sa doctrine de l'immanence de la norme. D'ailleurs, comme la véritable valeur morale d'un acte concret se mesure, non pas aux théories abstraites et préconçues, mais aux exigences personnelles et actuelles de l'agent, rien ne remplace cette intuition, ce jugement moral personnel et actuel. Aussi, fixer d'avance que tel acte particulier, dans tous les cas concrets et individuels, sera nécessairement bon ou mauvais, serait détruire la base même de la philosophie du *liang-tche*. La norme de nos actes particuliers que donne Wang Yang-ming pour nous guider dans la réalisation du *liang-tche*, ne peut être autre chose que le *liang-tche* lui-même.

Il faut remarquer en second lieu que l'originalité de Wang Yang-ming dans ces considérations pratiques ne consiste pas dans des formules ou des méthodes nouvelles, mais bien plutôt dans la nouvelle interprétation qu'il donne des doctrines des Anciens, dans le nouvel esprit réaliste et synthétique dont il les anime. Wang Yang-ming n'invente pas de nouvelle vertu. Les vertus traditionnelles : piété filiale, dévouement envers le chef, humanité, justice, etc... que les Anciens n'ont pas cessé d'exalter et de recommander, Wang Yang-ming les louera et les recommandera à son tour — quitte à laisser à la conscience de chacun d'en juger l'application aux cas concrets. — Même lorsqu'il enseigne de considérer les « désirs égoïstes » comme des obstacles au travail moral, lorsqu'il insiste sur le ferme propos, sur l'examen et le combat contre soi-même, lorsqu'il recommande d'éviter l'exagération, Wang Yang-ming ne fait souvent que puiser dans l'héritage de ses devanciers, les philosophes des Song, en particulier. Du reste, Wang Yang-ming ne prétend pas rompre avec la tradition ; sa pensée ne veut être qu'un progrès, un perfectionnement de la doctrine morale des philosophes des Song. Mais comme il en rectifie les erreurs et en approfondit le contenu par ses vues sur le *liang-tche*, il fera un choix judicieux parmi les considérations pratiques de ses devanciers, il leur apportera les corrections nécessaires, et les intégrera dans son système.

Ce chapitre étudie donc la doctrine de Wang Yang-ming sur la pratique de la réalisation du *liang-tche*. Nous exami-

nerons d'abord quels sont les obstacles à cette pratique ; ensuite, nous verrons les moyens pratiques de les combattre ; et enfin, nous apprendrons les défauts à éviter dans cette tâche difficile qu'est la réalisation du *liang-tche*.

I. — LES OBSTACLES A LA REALISATION DU *LIANG-TCHE*.

Notre *liang-tche* connaît naturellement le bien et le mal. D'autre part, l'action suit naturellement la connaissance ; naturellement, on fait passer en acte son jugement moral, on réalise son *liang-tche*. Mais alors, pourquoi y en a-t-il qui ne suivent pas le jugement moral qu'ils ont déjà formulé ? Pourquoi ne réalisent-ils pas leur *liang-tche* ? Pour Wang Yang-ming, ce n'est point que faire le mal nous soit naturel ou nous soit imposé par certaines nécessités extérieures ; mais l'élan naturel du *liang-tche* se trouve arrêté par des *obstacles*. Réaliser le *liang-tche*, c'est donc vaincre ces obstacles pour lui laisser libre cours.

Des questions se posent donc au sujet de ces obstacles. Quels sont-ils ? D'où proviennent-ils ? De quelle nature sont-ils ? Mais pour les connaître, il faut tout d'abord connaître la nature de ce à quoi ils s'opposent, c'est-à-dire du bien moral, comme de ce qu'ils favorisent, c'est-à-dire du mal moral.

Le langage vulgaire attribue souvent la bonté ou la malice morale à l'élément matériel de nos actes moraux, ou même à l'objet extérieur. Souvent encore, nous allons jusqu'à appeler bon ou mauvais tout simplement ce qui nous est ou non agréable. Wang Yang-ming condamne absolument cette dernière façon de voir et la qualifie de « jugement dicté par notre moi sensible ». Ainsi, quand on appelle mauvaises les herbes, et bonnes les fleurs, il ne s'agit point là de valeurs morales : celles-ci ne se trouvent pas dans les êtres extérieurs, mais

uniquement dans notre cœur¹. La beauté ou la richesse sont considérées par les moralistes comme dangereuses à cause des abus auxquels elles exposent ; mais en elles-mêmes elles ne sont point mauvaises. Chez celui dont le *liang-tche* est parfaitement réalisé, leur usage sera toujours conforme au cours spontané de notre nature². L'objet extérieur est donc dépourvu de toute véritable moralité. De même nos propres affections ou émotions, qui découlent spontanément de notre nature, sont en soi indifférentes en valeur morale, et dans leur développement spontané, sont aussi des activités du *liang-tche*³. Ce qui est mauvais, c'est précisément d'excéder cette spontanéité ou d'y défaillir ; c'est d'agir contrairement à ce que nous dicte notre conscience à l'égard de ces biens extérieurs ou de ces affections intérieures.

Il est donc incontestable que Wang Yang-ming place le bien et le mal moral au-dessus des réalités physiques soit extérieures, soit intérieures à nous. Il les place essentiellement dans l'ordre supérieur de notre esprit, dans l'élément formel de nos actes moraux. Ni les êtres extérieurs, ni les imperfections naturelles ne sauraient être comptés comme fautes morales. Aussi, les ignorants, les méchants, malgré leur manque de qualités naturelles ou acquises, peuvent devenir aussi parfaits que Yao et Choen. Car la perfection morale consiste uniquement à se donner tout entier à la norme céleste, sans aucune concession aux « désirs humains »⁴. Autrement dit, agir selon la norme céleste, voilà le bien moral ; agir contrairement à la norme céleste, voilà le mal moral. Ou encore, il est bien d'agir selon notre nature, d'entretenir l'en-soi de notre nature ; il est mal de laisser perdre l'en-soi de notre nature⁵.

Un tel langage est assez commun aux philosophes des Song. Mais la question pratique n'est-elle pas précisément de savoir si tel acte est conforme à la norme céleste, à notre nature, et par conséquent à faire ; si tel autre est contraire à la norme

1. TC. I. 1 : II. 27 ; TSL. 75. A. 92. Tout le long entretien qui suit sur le bien et le mal est intéressant.

2. TC. I. 3 : III. 31 ; TSL. 268, 269. Voir A. 58.

3. TC. I. 3 : III. 21 ; TSL. 242. Voir A. 42.

4. TC. I. 1 : II. 25 ; TSL. 72. A. 93.

5. TC. I. 1 : II. 14 ; TSL. 38. A. 94.

céleste, à notre nature, et par conséquent à éliminer. Avec Wang Yang-ming, nous savons que c'est notre propre intuition morale, le *liang-tche* de notre propre cœur, qui nous manifeste la norme céleste. Dès lors, le bien dans un cas concret sera d'agir selon notre *liang-tche*, de réaliser notre *liang-tche* ; le mal sera d'agir contre notre *liang-tche*, de ne pas réaliser notre *liang-tche*¹.

*

* * *

On peut maintenant comprendre ce que sont ces « désirs égoïstes » que Wang Yang-ming considère comme les seuls obstacles à la réalisation du *liang-tche*.

Les philosophes des Song ont beaucoup parlé de la *norme céleste* et de son opposé, le *désir humain*, *jen-yu* 人欲 : la première est à développer, tandis que le second est à éliminer. Seul parmi eux, Lou Siang-chan proteste contre un pareil

1. Les philosophes chinois attribuent souvent au « souffle » (k'i), l'origine de nos actes mauvais. Tchou Hi distingue deux principes dans l'homme, la « nature essentielle » source du bien, qu'il identifie avec la *norme*, et la « nature matérielle », source du mal, qu'il identifie avec le *souffle*. (Voir J.-P. BRUCE, *Chu Hsi and his Masters*, part. III, ch. VIII et IX). Les Lettrés vulgaires accentuent encore cette division et matérialisent les valeurs morales. Nous avons vu que Wang Yang-ming refuse absolument de distinguer physiquement la norme et le souffle, et par suite de voir dans le souffle le principe mauvais. Cela ne l'empêche pas pourtant de reconnaître que la constitution physique, physiologique, psychologique de chacun est diverse et que les sens l'emportent souvent sur la raison. Aussi admet-il avec l'opinion courante que nos qualités naturelles ne sont pas les mêmes et que par suite nos affections sont plus ou moins fortes et nos difficultés sont plus ou moins considérables. « La nature est unique, répond-il à un disciple. Humanité, justice, bienséance, prudence, voilà la *nature* de notre nature (la perfection idéale de notre nature). Les facultés sensitives et intellectuelles, voilà la *matière*, (les qualités concrètes) de notre nature. Plaisir, colère, tristesse, joie, voilà les *affections*, (les manifestations vivantes) de notre nature. Les « désirs égoïstes », les « souffles étrangers » (qui s'opposent à notre nature raisonnable), voilà les *obstacles* à notre nature. La nature est pure ou mélangée ; ainsi les affections sont excessives ou défectueuses et l'obscurcissement est léger ou profond. » TC. I. II. 63 ; TSL. 154. A. 95. Autrement dit, l'élément matériel de nos actes dépend sans doute de nos dispositions naturelles, mais notre véritable valeur morale n'est pas là.

langage : car selon lui, ce serait séparer le ciel et l'homme, ce serait attribuer au ciel seul ce qui est bon et condamner tout ce qui appartient à l'homme. Il n'empêche que la formule « entretenir la norme céleste et éliminer le désir humain » devient désormais classique. Et sur ce point, Wang Yang-ming abandonne simplement Lou Siang-chan, dont il a sans doute jugé la critique exagérée. En effet, dans cette opposition de la norme céleste et du désir humain, il ne s'agit pas nécessairement de deux principes concrets et physiquement distincts, l'un bon et l'autre mauvais. Il s'agit plutôt de l'homme qui se conforme à la norme ou qui refuse à s'y conformer. De plus, le *désir humain* ne désigne pas nécessairement le mouvement de l'appétit sensitif chez l'homme, mais bien plutôt — et cela apparaît nettement chez Wang Yang-ming, — la volonté libre qui s'incline, ou même seulement commence à s'incliner, vers un mal moral que désapprouve le *liang-tche*.

Pour désigner ce que les philosophes appellent « désir humain », Wang Yang-ming emploie souvent d'autres termes plus courants et moins consacrés par l'usage philosophique. Il parle surtout des « désirs égoïstes »¹, de ces recherches de l'intérêt propre, du plaisir du sujet. Il dira aussi « les désirs des choses »², des poursuites des choses extérieures qui nous éloignent de la norme intérieure. Ou encore, « les pensées (mouvements) égoïstes »³ ; les « dispositions égoïstes »⁴ ; les « ensorcellements de l'égoïsme »⁵. Ces différentes expressions disent au fond la même chose ; et nous pouvons y voir l'insistance de Wang Yang-ming, sur le caractère de ces désirs qui nous entraînent à agir contre la norme céleste, contre le *liang-tche*.

Un désir égoïste (et non pas simplement un mouvement de l'appétit sensitif), que notre *liang-tche* constate et désapprouve, quelque petit qu'il soit, constitue déjà un véritable mal

1. Par ex. TC. I. 3 : III. 6 ; TSL. 205.

2. Par ex. TC. I. 3 : III. 4 ; TSL. 199.

3. Par ex. TC. I. 3 : III. 32 ; TSL. 271.

4. Par ex. TC. I. 1 : II. 22 ; TSL. 62.

5. Par ex. TC. I. 3 : III. 11 ; TSL. 218.

moral. Il faut l'éliminer dès son apparition. De ce fait, le bien que nous a fait connaître le *liang-tche* s'accomplit naturellement. Mais si notre volonté n'est pas assez ferme, ou si le désir égoïste est assez fort soit à cause de son intensité, soit à cause de l'habitude que nous avons contractée de le suivre, il obscurcit notre jugement et affaiblit notre volonté ; ou selon les termes de Wang Yang-ming, il obnubile le *liang-tche* et interrompt son élan spontané.

Notre désir peut être mauvais non seulement dans son objet, mais encore dans la façon dont nous désirons un objet bon. Si une conscience grossière se laisse entraîner par des désirs dont l'objet est manifestement mauvais, une conscience délicate qui tend à la perfection s'égare surtout en dépassant la juste mesure dans son désir d'un objet bon. Mais pourquoi dépasse-t-elle la juste mesure, sinon à cause d'un égoïsme plus subtil ? On s'illusionne donc en croyant son acte bon, parce que l'objet en est bon, sans s'apercevoir qu'on n'agit plus selon la norme céleste, mais par égoïsme.

Aussi, Wang Yang-ming fait-il remarquer à un disciple qui s'afflige avec excès à cause de la maladie de son enfant : « L'amour du père pour son fils est tout ce qu'il y a de plus naturel (il est en soi excellent), mais la norme céleste, même sur ce point, a son juste milieu et son harmonie. Les dépasser, c'est « une pensée égoïste », (un mouvement contraire à la norme). Dans ces circonstances, on croit souvent que, selon la norme céleste, il faut s'affliger ; et on s'abandonne à la douleur, ne sachant pas que c'est déjà « perdre le droit chemin lorsqu'on est affligé ». En règle générale dans les réactions des sept affections, on pèche souvent par excès et rarement par défaut. Excéder, c'est déjà perdre la nature propre de son cœur, c'est déjà agir contrairement à la norme céleste. Il faut se modérer, se ramener au juste milieu... La norme céleste comporte des limites qu'on ne doit dépasser. Pourvu qu'on connaisse bien son cœur, on saura bien qu'on ne doit rien ajouter ou retrancher à la norme céleste »¹. C'est pourquoi « la nature propre du plaisir, de la colère, de

1. TC. I. 1 ; II. 16 ; TSL. 44. A. 93.

la tristesse, de la joie, est, de soi, équilibre et harmonie ; ce n'est que du moment qu'on y introduit ses désirs égoïstes qu'il y a excès ou défaut »¹.

Qu'il s'agisse de désirer des objets mauvais, ou de s'écarter de la juste mesure, c'est donc toujours l'égoïsme qui nous fait agir contre notre propre *liang-tche*. Aussi, Wang Yang-ming répète-t-il sans cesse que les « désirs égoïstes obstruent, étouffent notre cœur »². Un désir égoïste est passager ou habituel. Quand la mauvaise habitude est prise, la clarté du *liang-tche* diminue, et son élan spontané vers le bien s'affaiblit, de sorte que le cœur des gens viciés ressemble à un miroir couvert de poussière³ et est à peine capable de faire le bien.

Cet égoïsme se traduit chez les gens grossiers par une recherche des plaisirs sensuels ou des biens matériels ; chez les gens cultivés et d'un caractère noble, il prend surtout la forme de l'orgueil. L'orgueil n'est au fond qu'un refus de se soumettre à la norme céleste qui s'impose à nous, une recherche de soi-même en tout et partout. Si Wang Yang-ming n'a plus besoin de recommander à ses disciples de fuir les vices grossiers, il les met souvent en garde contre l'orgueil. Il ne parle pas autrement à ceux de sa famille. « Le plus grand défaut des hommes, c'est l'orgueil. Un fils orgueilleux ne peut être pieux. Un serviteur orgueilleux ne peut être dévoué. Un père orgueilleux ne peut être bon. Un ami orgueilleux ne peut être fidèle.... L'orgueil déprécie toute leur vie. Vous devez toujours y réfléchir. Le cœur de l'homme est en effet une norme naturelle (la norme céleste participée) ; tout pur, tout lumineux, sans aucune tache, il n'est qu'une absence de moi égoïste. Nous ne devons absolument pas avoir en nous ce moi égoïste. L'avoir, c'est être orgueilleux. Si les anciens Parfaits possédaient de nombreuses vertus, c'est uniquement parce qu'ils n'avaient pas ce moi égoïste. Sans ce moi égoïste, on devient tout naturellement humble. L'humilité, voilà le fondement de tout bien :

1. TC. I. 1 : II. 18 ; TSL. 52. A. 97.

2. Par ex. TC. I. 3 : III. 6 ; TSL. 205. A. 98.

3. TC. I. 4 : III. 50.

l'orgueil, voilà le principe de tout mal »¹. Wang Yang-ming note sur l'éventail de son fils adoptif des idées semblables à celles que nous venons de citer. Il y ajoute que toutes les mauvaises actions, tous les crimes, découlent de l'orgueil ; le premier pas dans le travail moral est de le déraciner ; le remède contre l'orgueil est l'humilité, « non pas simplement une modestie extérieure, mais surtout une disposition intime qui fasse reconnaître toujours ses propres fautes et accepter les reproches des autres »².

L'orgueil ou toute autre recherche du « moi égoïste » se fait toujours au détriment de notre « moi véritable » que Wang Yang-ming identifie avec le *liang-tche* lui-même. Tandis que la culture du moi véritable nous donne la liberté d'esprit et nous rend agréables à tout le monde, la culture du moi égoïste nous asservit aux choses matérielles et nous rend odieux à notre prochain³.

L'égoïsme sous toutes ses formes empêche donc l'élan spontané du *liang-tche* et le combat contre cet obstacle s'impose à tous ceux qui veulent réaliser le *liang-tche*.

*
* *
*

Mais combattre l'obstacle et réaliser le *liang-tche*, sont-ce là deux opérations distinctes ? Non. Wang Yang-ming ne considère pas le bien et le mal comme deux entités. Nous avons déjà dit que pour lui les réalités physiques ne comportent par elles-mêmes ni bien ni mal moral proprement dit. La malice d'un acte moral consiste essentiellement à s'écarter tant soit peu de l'en-soi de notre cœur⁴, de la juste mesure, de la conformité parfaite à la norme céleste qui se manifeste en

1. TC. I. 3 : III. 34 ; TSL. 274, 275. A. 99.

2. TC. I. 8 : IV. 70. A. 100.

3. TC. I. 7 : IV. 43. A. 101.

4. TC. I. 3 : III. 78 ; TSL. 203, 209. A. 102.

nous ; autrement dit, à ne pas réaliser parfaitement notre *liang-tche*, à interrompre l'élan spontané de notre *liang-tche*. Agir mal, c'est donc une défaillance, une dissipation, une perte de notre cœur. Au contraire, bien agir, c'est restaurer l'en-soi de notre cœur si nous l'avons défiguré, obnubilé ; c'est laisser se développer l'élan spontané de notre *liang-tche*, c'est le réaliser. Réaliser le *liang-tche* et supprimer l'obstacle ne constituent donc pas deux opérations distinctes. Les désirs égoïstes vaincus, l'obstacle enlevé, nous accomplirons naturellement et nécessairement ce qui est conforme à la norme céleste ; nous réaliserons naturellement et nécessairement le *liang-tche*.

L'esprit synthétique de Wang Yang-ming ne se lasse pas d'affirmer ce point, déjà mis en évidence dès le début de son enseignement. « Notre cœur, s'il n'est pas obnubilé par les désirs égoïstes, est déjà la norme céleste » et agira bien spontanément¹. « Une fois les *désirs humains* éliminés, on connaîtra parfaitement ce qu'est la norme céleste »². « Ce que vous retranchez au désir humain, si peu que ce soit, c'est autant de restitué à la norme céleste »³.

Ainsi, « éliminer une pensée mauvaise, c'est par le fait même avoir une pensée bonne et recouvrer l'en-soi du cœur. Tout comme le soleil qui a été caché par les nuages resplendit de nouveau quand les nuages sont dissipés. S'il fallait, une fois la pensée mauvaise éliminée, entretenir encore une bonne pensée quelconque, ce serait comme s'il fallait allumer une lampe sous le soleil lumineux »⁴. En effet, combattre un obstacle, c'est déjà réaliser le *liang-tche*, car c'est encore le *liang-tche* qui nous fait combattre cet obstacle.

En un mot, puisque Wang Yang-ming place le bien et le mal, la *réalisation* du *liang-tche* et son obstacle, strictement dans l'ordre moral, dans l'ordre de notre volonté libre, par-

1. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 6. A. 103.

2. TC. I. 1 : II. 22 ; TSL. 61. A. 104.

3. TC. I. 1 : II. 26 ; TSL. 74. A. 105.

4. TC. I. 3 : III. 9 ; TSL. 213. A. 106.

dessus les réalités physiques, faire un bien c'est par le fait même fuir un mal, et inversement. Réaliser le *liang-tche* et éliminer ce qui lui fait obstacle, ne sont qu'une seule et même opération. Et si les Parfaits ou les hommes vertueux peuvent s'occuper davantage du bien positif à faire, les commençants ont surtout à éliminer le mal. Ainsi, pour la pratique de la réalisation du *liang-tche*, nous verrons Wang Yang-ming recommander entre autres la pratique de l'examen et de la lutte.

II. — QUELQUES MOYENS PRATIQUES.

La réalisation du *liang-tche* consiste donc tout d'abord à ne pas faire obstacle à son élan spontané. Autrement dit, le moyen pratique de réaliser le *liang-tche*, chez les débutants surtout, et aussi chez les autres, (puisque notre égoïsme ne sera jamais complètement déraciné tant que nous vivrons), est de découvrir nos désirs égoïstes et de les combattre. Cela suppose que notre âme n'est plus dissipée ; cela demande encore une volonté ferme et un effort strictement personnel. Wang Yang-ming parle donc souvent à ses disciples du recueillement, du ferme propos, de la réflexion personnelle, de l'examen et de la lutte contre notre égoïsme. Mais ce sont là des pratiques classiques chez les moralistes chinois. Wang Yang-ming n'a qu'à les utiliser, les intégrer dans sa philosophie du *liang-tche*. Nous les exposons aussi de ce point de vue et brièvement.

a) *Le recueillement.*

Wang Yang-ming a toujours pratiqué et recommandé à ses disciples de se recueillir, de rentrer en soi-même, d'éliminer les pensées vaines, de dominer l'imagination, d'éviter la dissipation. Il le prescrit surtout aux débutants. Ceux-ci, avec leur âme dissipée, leur imagination vagabonde, ne pensent souvent qu'aux objets des passions mauvaises. Il est bon de

leur apprendre à rester dans la solitude et à bannir toute pensée. Lorsque leur esprit est un peu calmé, il faudra leur apprendre à s'examiner et à se combattre, car s'ils continuent à demeurer dans le vide, ils deviendront comme du bois desséché, de la cendre éteinte, sans aucune utilité¹.

Ainsi, tout en prescrivant le recueillement, Wang Yang-ming avertit ses disciples de ne pas prendre le moyen pour la fin, de ne pas transformer le recueillement en une oisiveté paresseuse.

Il faut remarquer que, depuis les philosophes des Song, on insistait beaucoup sur le recueillement, sur le calme, le repos, comme sur un état idéal pour le travail moral. Ceci s'était produit sans doute sous l'influence du Dhyâna bouddhique. Notre philosophe, dans la grotte de Yang-ming, est resté dans la solitude selon la méthode bouddhiste, *sans aucune pensée bonne ou mauvaise*². Mais son expérience personnelle, et les résultats qu'il constate chez ses disciples, lui ont fait comprendre l'inanité et le danger d'une pareille solitude. Car il est immoral de vouloir bannir les suggestions de notre conscience³ ; il est contre nature, et par suite impossible de bannir toute pensée⁴. Etant donné les tendances paresseuses de la nature qui favorisent la recherche d'une solitude oisive, d'une inactivité d'esprit, Wang Yang-ming parlera donc même du recueillement avec de grandes précautions. Il préférera dans ses dernières années conseiller l'examen et le combat contre nos passions.

b) *Le ferme propos.*

Mais avant de commencer à s'examiner et à combattre, ou plutôt pour bien mener cet examen et ce combat, il faut d'abord avoir une volonté fermement résolue à pratiquer le bien, à devenir parfait, à être tout entier à la norme céleste et

1. TC. I. 1 : II. 15 ; TSL. 40. A. 107.

2. TC. I. 32 : XII. 34, cf. notre ch. I.

3. Ibid.

4. TC. I. 3 : III. 2 ; TSL. 191. A. 108.

à éliminer l'égoïsme, en un mot à réaliser le *liang-tche*. C'est là, au jugement de Wang Yang-ming, le point le plus important du travail moral¹. Aux disciples qui se plaignent de ne pas progresser, il leur fait voir le manque d'une volonté absolument ferme². Il attribue la bassesse des Lettrés vulgaires à ce qu'ils n'ont pas cette volonté ferme et sincère de devenir parfaits³. Il recommande à ses frères d'être en premier lieu énergiquement résolus à tendre à la perfection, de se demander à propos de tout si cette résolution est bien gardée, car ce seul rappel suffira pour dissiper les suggestions mauvaises⁴. Vers la fin de sa vie, il dira sans cesse à ses disciples que la volonté de devenir parfait est la condition indispensable sans laquelle on ne peut profiter de son enseignement⁵. De tels parolos abondent dans ses entretiens et ses écrits.

c) *L'effort personnel.*

Une fois la volonté bien décidée, on doit s'appliquer par un effort personnel à découvrir en soi ce qui est bien et ce qui est mal, à saisir ce qu'est la réalisation du *liang-tche*. En effet, l'intelligence du *liang-tche* doit être une expérience vécue et non pas une spéculation anonyme. Wang Yang-ming insiste beaucoup sur cet effort personnel pour réagir contre l'habitude paresseuse d'attendre du dehors des vérités morales toutes faites. Les livres et les maîtres, répète-t-il, ne font que nous exciter à réfléchir, à agir par nous-mêmes. Il faut retrouver en soi ce que l'on a appris du dehors. Il faut revivre en soi les vérités que les Anciens ont réduites en phrases et confiées à l'écriture⁶.

Sans cet effort personnel, les autres ne peuvent nous aider à saisir ce qu'est la réalisation du *liang-tche*. On nous communique des mots, mais jamais une expérience vécue.

1. TC. I. 2 : II. 53 : TSL. 136.

2. Par ex. Ibid.

3. TC. I. 5 : III. 94.

4. TC. I. 7 : IV. 51-53.

5. TC. I. 3 : III. 32 ; TSL. 270. A. 109.

6. Voir par ex. TC. I. 1 : II. 14 ; TSL. 37 ; TC. I. 1 : II. 11 ; TSL. 29.

« Un muet mange un melon amer ; il ne saura vous faire part de son goût. Si vous voulez en connaître l'amertume, il faut que vous en mangiez vous-mêmes »¹.

d) *L'examen et le combat contre soi-même.*

Après s'être recueilli, le débutant doit surtout s'appliquer à connaître ses désirs égoïstes et à les combattre. « Cet examen et cette lutte ne peuvent se relâcher à aucun moment. Tout comme pour se débarrasser des voleurs, on doit avoir la volonté de les supprimer complètement. Aux moments de loisir, on cherche à découvrir chacun de ces désirs égoïstes, de luxure, de cupidité, d'ambition ; on doit être bien décidé à extirper la racine du mal, afin qu'il ne puisse jamais reparaitre ; et ce n'est qu'alors qu'on peut être satisfait. Comme le chat à l'affût des souris, il faut être tout yeux et tout oreilles. A peine une pensée mauvaise se lève-t-elle, on la combat aussitôt, on la supprime d'un coup de tranchet. Il ne faut pas la tolérer un instant ni s'y accommoder par un compromis ; il ne faut pas la dissimuler, ni lui laisser quelque échappatoire. Ce n'est qu'alors que l'effort est sérieux, que la suppression entière du mal est possible »². Gardons-nous donc de laisser s'enraciner et croître nos désirs égoïstes. Il faut les poursuivre, les découvrir dans le fond de notre âme et les extirper avant qu'ils ne prennent corps et ne deviennent dangereux. « Si l'on veut sérieusement que ce cœur soit tout entier à la norme céleste sans aucune concession aux désirs humains, on ne le peut qu'en se tenant en garde avant qu'ils n'apparaissent et en les combattant dès qu'ils ont paru »³.

Mais, découvrir nos passions secrètes, les combattre avant leur apparition, n'est-ce pas introduire le chien exprès pour le chasser ?⁴ N'est-ce pas faire une plaie d'une chair saine ?⁵

1. TC. I. 1 : II. 34 ; TSL. 98. A. 110.

2. TC. I. 1 : II. 15 ; TSL. 40. A. 111.

3. TC. I. 2 : II. 61 ; TSL. 150. A. 112.

4. Ibid.

5. TC. I. 3 : III. 18 ; TSL. 236. A. 113.

N'est-ce pas se créer des tentations quand on n'en a pas ? De pareils doutes montrent tout simplement qu'on s'illusionne encore sur le fond de son âme, qu'on a encore trop d'égoïsme dans la pratique même de la réalisation du *liang-tche*. Car, chercher à découvrir nos mauvais penchants sans avoir en même temps la ferme volonté de les extirper, ce serait en effet aggraver notre corruption. Mais tel n'est point le cas de celui qui a cette ferme volonté. Pour celui-ci, l'examen reste toujours un moyen nécessaire et excellent de guérir le mal, même après de nombreuses années passées dans la vertu¹.

D'autre part, « si l'on s'applique sérieusement à travailler sans cesse sur soi-même, la délicatesse de la norme céleste de son cœur apparaîtra chaque jour davantage, ainsi que les subtilités des désirs égoïstes. Si l'on ne travaille pas à se combattre, on ne fait que bavarder tout le jour ; on n'apercevra ni la norme céleste, ni les désirs égoïstes »². On s'illusionne sur ses vertus, par défaut d'examen. Et même on serait porté à regarder ses pensées vagues et oiseuses comme indifférentes ; qu'on sache s'examiner et l'on verra qu'elles sortent des racines de la luxure, de l'avarice, de l'ambition³.

Il nous faut donc toujours nous examiner, toujours combattre. « Ce combat, il faut le mener jusqu'au bout, sans rien laisser du moi égoïste ; s'il en reste tant soit peu, tous les mauvais désirs s'appellent les uns les autres et reviennent »⁴.

III. — QUELQUES DIRECTIVES GÉNÉRALES.

Malgré notre volonté ferme de devenir parfaits, malgré notre effort pour nous examiner et nous combattre, la réali-

1. Ibid.

2. TC. I. 1 : II. 19 ; TSL. 54. A. 114

3. TC. I. 1 : II. 21 ; TSL. 58.

4. TC. I. 1 : II. 18 ; TSL. 52. A. 115.

sation du *liang-tche* est trop délicate pour qu'on puisse toujours rester dans la bonne voie sans jamais dévier. Ainsi voyons-nous d'une part, les disciples de Wang Yang-ming lui soumettre scrupuleusement leurs doutes, leurs difficultés, leurs défauts, et, d'autre part, le Maître leur donner des conseils adaptés aux cas particuliers, mais toujours convergés vers le centre de sa doctrine. Pour plus de commodité, nous grouperons ces directives générales sous trois chefs. Premièrement, c'est dans la vie courante qu'il faut s'exercer à réaliser son *liang-tche*. Deuxièmement, dans la diversité et la multiplicité de ses occupations, il faut toujours s'en tenir à ce qui est essentiel. Il faut enfin travailler sans contention, sans cette recherche égoïste d'une perfection vite atteinte.

a) *S'exercer dans ses occupations courantes.*

Les Lettrés vulgaires commettent une grossière erreur en faisant consister le travail moral dans l'accumulation des connaissances livresques, dans la construction des systèmes abstraits, sans s'occuper de les appliquer à leur vie quotidienne. L'erreur ne serait pas moins dangereuse qui consisterait, sous prétexte que le travail moral est une affaire toute personnelle, à rechercher la solitude aux dépens de nos occupations quotidiennes et de nos devoirs sociaux. « C'est dans la vie ordinaire qu'on doit se perfectionner moralement ; ce n'est qu'alors que le travail profitera. Si on n'aime que la solitude, on est troublé au contact des affaires et on ne fera jamais de progrès »¹. En effet, notre vie courante, voilà le véritable domaine de la réalisation de notre *liang-tche*. Au lieu de nous figurer victorieux devant des obstacles imaginaires, nous devons nous combattre dans la vie réelle, concrète. « Si l'on ne sait que vivre dans la solitude, sans s'adonner à la pratique de la victoire sur soi, le choc du réel fera tomber. L'homme doit s'exercer dans la vie ordinaire, alors il pourra tenir bon ; il pourra demeurer stable dans la solitude comme dans l'activité »².

1. TC. I. 3 : III. 3 ; TSL. 196. A. 116.

2. TC. I. 1 : II. 12 ; TSL. 31. A. 117.

C'est pourquoi toute occupation est matière à réalisation du *liang-tche* ; aucune ne peut nous en empêcher. Qu'on ne s'excuse pas de ne pouvoir réaliser le *liang-tche* sous le prétexte qu'on a des procès à juger¹, des examens officiels à préparer². Réaliser le *liang-tche* consiste précisément à bien ordonner ses devoirs d'état, à en éliminer tous les désirs égoïstes. Il ne faut pas dire qu'étant gênée par les obligations sociales, par les événements qui s'imposent, la réalisation du *liang-tche* ne peut être menée à bien. Car, « dans ces obligations sociales, dans ces événements inévitables, partout l'on trouve à réaliser le *liang-tche*, et hors de ces obligations sociales, de ces événements inévitables, il n'y a plus de *liang-tche*. (En dehors de la vie réelle, de nos devoirs concrets, il n'y a plus à parler de réaliser le *liang-tche*) »³.

Plus encore que nos devoirs quotidiens, les malheurs et les persécutions nous fournissent des occasions précieuses⁴. Pourvu qu'on ait une volonté ferme, les moqueries et les médisances, loin de nous ébranler, nous seront une occasion de nous affiner, de nous polir⁵. Les malheurs éprouvent l'homme tout comme le feu purifie l'or⁶. Dix ans après son exil, Wang Yang-ming se le rappelle comme sa plus utile épreuve et regrette de ne pas en avoir mieux profité⁷. Ainsi quand ses disciples sont dans le malheur, il les encourage à en tirer profit, il les félicite des progrès dus à ces épreuves.

Cette insistance sur la vie ordinaire est tout à fait caractéristique de la philosophie du *liang-tche*. A l'opposé de l'école du Dhyâna, le travail de notre perfection ne saurait être une fuite de nos devoirs sociaux, une recherche du néant de la pensée. D'autre part, à l'opposé de l'école de Tchou Hi, ce travail ne saurait exiger comme premier temps l'acquisition

1. TC. I. 3 : III. 5 ; TSL. 203.

2. TC. I. 3 : III. 10 ; TSL. 215, 216.

3. TC. I. 7 : IV. 15. A. 118.

4. TC. I. 4 : III. 61. A. 119.

5. TC. I. 8 : IV. 66.

6. TC. I. 4 : III. 57.

7. TC. I. 4 : III. 62. A. 120.

des connaissances spéculatives en rejetant au second temps l'application de ces connaissances à la vie concrète. Car, dès le premier instant, le débutant a besoin d'agir moralement, puisqu'il ne peut arrêter un seul instant le cours de sa vie réelle pour étudier d'abord tous les livres anciens, puisqu'il n'a pas besoin de ces connaissances abstraites, son *liang-tche* étant le maître vivant de sa vie concrète.

b) *S'en tenir à l'essentiel.*

S'il faut nous exercer dans le cadre de nos occupations quotidiennes, il ne faut pas pourtant nous perdre dans cette diversité. L'esprit humain est trop enclin à s'éparpiller, à s'arrêter aux détails en oubliant ce qui est le principal. Les Bouddhistes ont bien vu ce danger, et pour lutter contre cet éparpillement, proposent de supprimer toutes nos activités pour ne regarder que notre propre cœur. Cette méthode est jugée par Wang Yang-ming impossible et secrètement égoïste¹. L'important est de ne pas nous y laisser noyer, de ne pas abandonner notre *liang-tche* au profit de ces activités secondaires. Si l'on sait s'en tenir toujours à l'essentiel, à savoir à la réalisation de son *liang-tche*, toutes les activités secondaires, quelles qu'elles soient, restent à leur rang². « Quand la volonté est fermement résolue, les nombreuses occupations du *liang-tche* ne forment qu'une occupation. Etudier ou écrire, comment cela peut-il embarrasser l'homme ? C'est à l'homme qu'il faut en vouloir de s'embarrasser de ses intérêts égoïstes »³.

C'est pourquoi « quiconque travaille à sa perfection, toute sa vie, n'accomplit que cette unique affaire. Depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, du matin au soir, occupé ou inoccupé, il n'a pas d'autre souci... En face des occupations, il me suffit d'agir d'après le *liang-tche* de mon cœur »⁴.

Quand on s'attache à la réalisation du *liang-tche*, on sait

1. Par ex. TC. I. 7 : IV. 49. 50. Voir ch. II, vers la fin. A. 27.

2. TC. I. 2 : II. 66 ; TSL. 159. A. 121.

3. TC. I. 3 : III. 11 ; TSL. 216. A. 122.

4. TC. I. 2 : II. 55 ; TSL. 139. A. 123.

bien se comporter comme il faut dans des événements différents, dans des circonstances variées. Au contraire, si on relie une connaissance particulière et cherche à l'appliquer à tout événement, à toute circonstance, fatalement on commettra des erreurs et la justice dans l'abstrait deviendra une injustice concrète. « Par exemple, quand il s'agit d'un cadeau à recevoir, il y en a qu'on doit recevoir aujourd'hui et non pas un autre jour ; il y en a qu'on doit recevoir un autre jour et non pas aujourd'hui. Si vous vous arrêtez au devoir de recevoir aujourd'hui et si vous recevez tout ; ou si vous vous arrêtez au devoir de ne pas recevoir aujourd'hui et si vous refusez tout : c'est avoir des idées fixes d'accepter ou de refuser, ce n'est plus l'en-soi du *liang-tche*. Comment serait-ce la véritable justice ? »¹. Il faut donc tenir ce qui est le principal, et alors nous saurons agir comme il convient en chaque circonstance.

S'en tenir au *liang-tche*, c'est encore l'unique remède à toute erreur dans la réalisation même du *liang-tche*. On prendra ses désirs égoïstes pour des intuitions morales. Où chercher le critère, sinon dans le *liang-tche* ? lequel saura bien discerner l'égoïsme secret qui se mêle à nos bonnes pensées. « De toute pensée droite ou mauvaise, honnête ou malhonnête, aucune n'est inconnue du *liang-tche*. Si on prend un voleur pour le fils, (si on prend un désir égoïste pour la vérité morale), c'est précisément parce que, ne saisissant pas ce que signifie la doctrine de la réalisation du *liang-tche*, on ne s'applique pas à reconnaître son propre *liang-tche* »².

Sans doute, il est parfois très difficile de surmonter les obstacles ; mais l'unique ressource c'est encore de s'en tenir au *liang-tche*. Etouffer sa fierté, réprimer sa colère, est une pratique qui demande beaucoup de courage ; « néanmoins, quand on connaît intimement son *liang-tche*, elle n'est plus difficile. Car ces défauts ne sont pas propres au *liang-tche*, il ne les souffre que lorsqu'il est obnubilé. Du moment que le *liang-tche* s'est éveillé, ce sera comme au lever du soleil,

1. TC. I. 3 : III. 12 ; TSL. 220, 221. A. 124.

2. TC. I. 2 : II. 67 ; TSL. 160. A. 125.

tous les démons ténébreux disparaissent »¹. On n'a donc pas besoin de chercher du secours hors de son propre *liang-tche*.

De plus, si l'on s'en tient toujours fermement à son propre *liang-tche*, on ne se laissera pas ébranler par les contradictions extérieures. Que les autres nous approuvent ou nous désapprouvent, nous agissons toujours et uniquement selon notre *liang-tche*. Non seulement il faut rester indifférent aux contradictions, mais encore il ne faut pas craindre d'être trahi ou rechercher à être cru. L'important est de ne pas trahir son propre *liang-tche* et d'y croire².

c) *Ne pas forcer le travail.*

Si une volonté lâche néglige l'effort, une volonté trop ardente, trop tendue par un reste d'égoïsme caché, se fatigue, s'impatiente à vouloir arriver trop vite au résultat. En effet, une fois qu'on s'est décidé à réaliser le *liang-tche* et que l'on constate de nombreux et puissants obstacles à vaincre, on éprouve de la honte, de l'indignation à cause du peu de progrès ; on cherche alors à forcer son travail. Tel est le défaut courant chez les débutants. Mencius les a comparés au cultivateur qui, voulant aider son blé à croître plus rapidement, tire les tiges des jeunes pousses pour les allonger. On devine le piteux résultat. Wang Yang-ming montre à son tour l'inutilité, voire même le danger de l'empressement dans la réalisation du *liang-tche*.

Un débutant ne doit pas vouloir obtenir tout de suite un bon résultat, tout comme l'eau qu'on a troublée ne retrouve pas aussitôt sa limpidité³. « Travaillons selon notre mesure. Aujourd'hui mon *liang-tche* ne voit que ceci, et je ne ferai

1. TC. I. 6 : IV. 17. A. 126.

2. TC. I. 2 : H. 68 ; TSL. 164. A. 127. Elle a été l'expérience personnelle de Wang Yang-ming durant ces mois critiques qui suivirent sa victoire sur le prince Ning. Pour encourager un ami, il lui rappelle les calomnies et les intrigues dont il a été victime alors et l'exhorte à demeurer inébranlable. « Un homme vertueux ne demande pas que tout le monde le croie ; mais il croit à soi-même ». TC. I. 6 : IV. 6.

3. TC. I. 3 : III. 10 : TSL. 214.

que ceci. Demain, il verra davantage et je ferai davantage »¹. « Les intelligences supérieures sont rares. Un débutant ne devient pas parfait d'un bond. Monter et déchoir, progresser et reculer, c'est le rythme naturel de la pratique. Ne dites pas : J'ai déjà travaillé depuis quelque temps et pourtant je n'ai pas réussi ; aussi je m'efforce de *paraître* sans défaut. C'est « aider le blé à pousser » et ruiner même les efforts antérieurs. Ce n'est pas un léger défaut. Quand un piéton a trébuché, qu'il se lève et continue à marcher ; mais qu'il ne feigne point de n'avoir pas trébuché... Agissez d'après le *liang-tche*, avec patience, sans vous occuper des moqueries, des médisances, des injures d'autrui. Que le travail progresse ou recule, je ne fais que ce qui est l'essentiel, je réalise le *liang-tche*. Travaillant ainsi sans cesse et pendant longtemps, on constatera de véritables progrès ; on ne sera plus ébranlé par les choses extérieures »².

Cette longue citation nous montre que Wang Yang-ming est indulgent pour les débutants. Mais s'il ne veut pas d'empressement, d'impatience, de désir de résultat immédiat, palpable, c'est qu'il trouve dans ce désir un égoïsme secret qui gâle tout l'effort. Il est impitoyable même à l'égard de ses meilleurs disciples, contre cette sorte de déviation dans la réalisation du *liang-tche*. Ce serait une recherche d'amour-propre, pire encore que celle des Bouddhistes³. Nous l'avons vu détester l'hypocrisie des Lettrés vulgaires ; il ne veut pas que, insensiblement, ses disciples retombent dans ce défaut.

Mais l'égoïsme secret est bien subtil. On se plaint que le travail de la réalisation dépasse nos forces, sans s'apercevoir que son égoïsme secret attache trop d'importance au résultat matériel, au succès extérieur du travail moral. Or, le résultat matériel d'un acte bon ne dépend pas toujours de notre volonté et moins encore le succès extérieur, tandis que la réalisation du *liang-tche* ne nous demande qu'un effort sincère,

1. TC. I. 3 : III. 7 ; TSL. 207. A. 128.

2. TC. I. 3 : III. 11 ; TSL. 217. A. 129.

3. TC. I. 2 : II. 62 ; TSL. 152.

loyal, et par suite elle est toujours en notre pouvoir, elle n'est jamais au-dessus de nos forces.

Un disciple constate son peu d'énergie et se trouve souvent en défaut devant les nombreuses occupations ; il pense donc qu'il vaut mieux les délaissier plutôt que de ne pas cultiver le *liang-tche*. Wang Yang-ming lui fait comprendre d'abord qu'il a tort de séparer les occupations de la vie courante et la réalisation du *liang-tche* ; mais il lui dévoile surtout son égoïsme secret. « On constate avoir bien agi ou mal agi ; on rencontre des embarras, des troubles : tout cela vient de ce que, trop attaché à sa réputation, à son succès, on ne s'applique pas uniquement à réaliser son *liang-tche*. Si l'on sait vraiment réaliser son *liang-tche*, on verra que ce qu'ordinairement on croit bon n'est pas nécessairement bon. Et ce qu'on croit mauvais n'est précisément mauvais que parce qu'on s'attache à sa réputation et à son succès extérieur. Et ainsi on fait tort à son *liang-tche* »¹.

Ce reproche du Maître est-il parfaitement juste ? n'est-il pas exagéré ? Un autre disciple demande donc une explication. Wang Yang-ming lui fait comprendre que la réalisation du *liang-tche* ne réclame pas l'impossible². Si nous avons fait tout ce qui dépend de nous et si malgré cela nous subissons un échec extérieur, nous n'en avons pas moins agi d'après notre *liang-tche* et rempli notre devoir intime. Le succès ou l'échec extérieurs ne changent en rien la valeur de notre effort moral. Et dans le cas de l'insuccès, notre *liang-tche* ne nous demande que de supporter patiemment la diminution de notre réputation ou de nos avantages temporels ; il ne nous demande point de nous impatienter, de nous épuiser, pour tenter l'impossible.

C'est pourquoi, si l'intransigeance doctrinale de Wang Yang-ming peut le faire paraître rigide, sévère, sa direction pratique est tout à fait humaine. Wang Yang-ming veut non seulement qu'on ne force pas son travail, mais encore qu'on s'y applique joyeusement, sans contrainte, sans contention, sans prétention

1. TC. I. 2 : II. 55 ; TSL. 139. A. 130.

2. TC. I. 2 : II. 67 : TSL. 162. A. 131. Tout le passage est intéressant.

ni étroitesse¹. Il sait bien qu'une attitude trop rigide ne peut durer². D'ailleurs, le travail moral chez les Parfaits ne saurait être resserrant ni affligeant comme l'extérieur hypocrite des Lettrés vulgaires³.

Une doctrine morale est essentiellement ordonnée à la pratique. Si elle est impraticable, il faut dire tout simplement qu'elle n'est pas morale. Ce chapitre qui nous a fait descendre aux détails pratiques, outre qu'on a pu voir par là et la physionomie morale de Wang Yang-ming et la pratique courante chez les moralistes chinois, n'est donc pas de peu d'importance.

Même si l'on est convaincu de l'importance de la pratique, la nature humaine est toujours portée à se contenter de mots, de connaissances spéculatives, et à fuir, insensiblement au moins, l'effort. Aussi, Wang Yang-ming reproche-t-il continuellement à ses disciples de chercher toujours à connaître davantage, au lieu de pratiquer le peu qu'ils savent déjà ; de discuter sur la réalisation du *liang-tche*, au lieu d'en acquérir une connaissance vécue⁴ ; de retomber ainsi dans l'erreur des Lettrés vulgaires qu'il avait si souvent flétrie⁵.

La réalisation du *liang-tche* est essentiellement une pratique. Voilà le point que nous ne devons jamais perdre de vue même dans les chapitres suivants où il y aura davantage de spéculations.

1. TC. I. 5 : III. 92. cf. TC. I. 3 : III. 5 : TSL. 201.

2. TC. I. 3 : III. 8 ; TSL. 211.

3. TC. I. 3 : III. 14 ; TSL. 225.

4. TC. I. 3 : III. 31, 32 ; TSL. 269.

5. Deux ans avant sa mort, il s'en plaint encore : « Cela vient, dit-il, de ce qu'ils (ses disciples), n'ont pas une véritable connaissance du *liang-tche*, et qu'ils en traitent à la légère. Ainsi, quoique leurs paroles soient plus raisonnables qu'une doctrine de morcelage, cela ne vaut guère mieux. Il y en a qui veulent bien s'y appliquer ; cependant, insensiblement, ils retombent dans le défaut classique qui consiste à se laisser empêtrer dans la lettre et à oublier le véritable travail. » TC. I. 6 : IV. 19. A. 132.

CHAPITRE SIXIEME

LA DOCTRINE DU LIANG-TCHE ET LES NOTIONS COURANTES SUR L'EN-SOI DU CŒUR

Jusqu'à présent, nous avons parlé de la réalisation du *liang-tche* en tant qu'activité d'intuition morale. Mais la question, théoriquement du moins, ne peut manquer de se poser du principe de cette activité, autrement dit, de l'« en-soi » du *liang-tche* 良知本體. De plus, même du point de vue pratique, la question de l'en-soi du *liang-tche* offre un grand intérêt. Car ne conviendrait-il pas de connaître bien le principe pour mieux régler ses activités ? Ne gagnerait-on pas si l'on pouvait améliorer le principe pour rendre meilleures ses activités ? Ne pourrait-on fonder la méthode morale sur la véritable nature de notre en-soi, méthode qui aurait la chance d'être moins laborieuse, plus efficace que celle de travailler à faire le bien et à éliminer le mal dans chacun de nos actes particuliers ? La question de l'en-soi du *liang-tche* s'impose donc à l'étude de la philosophie du *liang-tche*, question que nous traiterons dans les trois chapitres suivants.

Il faut pourtant reconnaître que l'esprit éminemment pratique de Wang Yang-ming ne se plaît pas à spéculer sur l'en-soi du *liang-tche*. Certes, il ne peut pas se soustraire à toute considération de ce genre. Il ne peut en effet considérer l'acte d'intuition morale, sans jamais toucher au principe de cette intuition ; et il doit répondre aux difficultés que les idées courantes suscitent chez ses disciples. Mais il est évident que

Wang Yang-ming préfère toujours construire sa doctrine morale sur le fait immédiat, solide, indiscutable qu'est l'intuition morale. Or, l'en-soi est quelque chose de nécessairement expérimentable et en même temps une réalité si riche, si complexe que les termes qui la désignent prêtent à confusion. Aussi, la doctrine de Wang Yang-ming sur l'en-soi du *liang-tche* reste, nous semble-t-il, un point obscur et volontairement négligé. S'il en a parlé, c'est surtout pour dégager ses disciples des doutes ou des erreurs causées par les notions courantes ; mais il n'en a guère fourni d'explication positive. Ses disciples, au contraire, seront amenés à en chercher ; et leurs discussions feront ressortir davantage la profondeur de la philosophie du *liang-tche*. C'est pourquoi nous ne saurions les négliger et nous les utiliserons largement. Néanmoins, les meilleures réponses relatives à l'en-soi du *liang-tche* se trouvent, croyons-nous, dans les enseignements fragmentaires du Maître, dans ses principes et dans son esprit général.

Commençons par examiner dans ce chapitre la doctrine du *liang-tche* en face des idées courantes sur l'en-soi du cœur. Il nous faudra d'abord remarquer l'attitude générale de Wang Yang-ming sur la question, pour éviter toute méprise sur la véritable portée de ses explications. Ensuite, nous exposerons ses vues synthétiques appliquant à la doctrine du *liang-tche* ces idées courantes qu'il rectifie. Nous le verrons aussi montrer que l'en-soi du *liang-tche* est toujours présent et agissant, sans qu'on puisse rien y ajouter ou rien en retrancher.

I. — L'ATTITUDE GENERALE DE WANG YANG-MING.

Tout d'abord, il faut remarquer que l'en-soi du *liang-tche* se confond avec l'en-soi du cœur. La notion spécifique du

liang-tche (en tant que principe) est introduite par Wang Yang-ming ; mais l'objet que désigne cette notion n'est autre dans sa généralité que le *cœur* de tous les philosophes de l'Ecole de la Norme. Car, pour Wang Yang-ming comme pour les autres, malgré les nuances qui les séparent, le cœur est le principe de toutes nos activités conscientes et de toutes nos activités morales. C'est pourquoi si l'on parle des activités du cœur, la notion du *liang-tche* ajoute quelque idée spéciale ; mais parler de l'en-soi du *liang-tche*, c'est identiquement parler de l'en-soi du cœur. Dès lors, tout ce que les autres ont dit du cœur peut s'appliquer à l'en-soi du *liang-tche*, et Wang Yang-ming se voit obligé de l'adapter à son système. Du reste, la notion du *liang-tche* indique de soi l'acte plutôt que le principe, tandis que la notion du cœur s'applique avant tout au principe ; nous voyons donc Wang Yang-ming parler indifféremment du cœur ou du *liang-tche* lorsqu'il traite de l'en-soi.

Quand on s'observe soi-même comme principe d'activité morale, on s'aperçoit tantôt en mouvement, tantôt en repos ; on s'aperçoit aussi qu'avant l'apparition d'un acte déterminé, le cœur reste dans l'indétermination ; on s'aperçoit encore que l'on est tantôt agité par les passions, tantôt calme, toute activité étant comme suspendue. Ces observations banales sont pourtant fécondes et constituent le point de départ de la réflexion philosophique. Mais il serait fâcheux de transformer ces états psychologiques en réalités métaphysiques, en moments ontologiques, en états différents de l'esprit lui-même, lequel devrait transcender les changements superficiels. Il serait fâcheux de faire du moment qui précède l'action, l'en-soi du cœur, et du moment de l'action, l'activité réellement détachée de cet en-soi. Il serait fâcheux de prendre l'absence de passions due à l'inactivité pour la vertu idéale, pour la véritable suppression de toute passion. On devine donc déjà quelle doit être la tâche des philosophes.

Il est incontestable que, dans l'étude du cœur, non seulement dans son activité morale, mais encore comme principe de ces activités, les philosophes des Song, prédécesseurs de

Wang Yang-ming, ont fait progresser les idées assez confuses des Anciens. Ils ont systématisé les notions éparses du Ta-hio, du Tchong-yong, du Meng-tse, du Y-king et des autres livres ; ils ont mis en relief ces antithèses du *t'i* 體 (en-soi) et du *yong* 用 (activité), du *t'ong* 動 (mouvement) et du *tsing* 靜 (repos), du *wei-fa* 未發 (avant d'agir) et du *i-fa* 已發 (dans l'action)¹, antithèses qui deviendront désormais les points d'appui dans les discussions sur l'en-soi du cœur et son activité. On citera toujours Tcheou Toen-i qui a parlé du *t'ong* et du *tsing*, du mouvement et du repos, cosmiques, psychologiques, métaphysiques, moraux, tout en ramenant son idéal moral au *tsing*, à l'absence de toute passion. On citera Tch'eng Hao qui préconise la *stabilité* (l'adhésion constante à la norme céleste) dans le mouvement comme dans le repos. Lui et son frère parlent beaucoup du cœur dans son *wei-fa* (avant d'agir) et dans son *i-fa* (dans son action) ; et un de leurs disciples médiats, Li T'ong 李侗 (1093-1163), recommandera la réflexion sur le cœur avant qu'il agisse comme la meilleure pratique morale. On peut dire que la tendance générale des philosophes se porte vers ces considérations de l'en-soi (*t'i*), du repos (*tsing*), du principe avant toute action (*wei-fa*), pour se fixer dans le bien, pour se prémunir contre les occasions du mal. Et les esprits secondaires comprenant mal les grands maîtres déformeront leur pensée en recherchant une totale absence d'activité, un repos purement matériel. Wang Yang-ming que nous avons vu insister sur la nécessité de nous exercer dans le cadre de nos occupations quotidiennes, va donc dissiper ces confusions.

Dans ses réponses aux difficultés des disciples, Wang Yang-ming tient toujours fermement à son principe synthétique de l'unité de l'esprit. Jamais il ne veut identifier le *t'ong* et le *tsing*, le *t'i* et le *yong*, le *wei-fa* et le *i-fa*, à des états psychologiques successifs et réellement différents ; jamais il ne veut ériger l'absence matérielle d'agitation en perfection

1. Voir à notre Lexique des Termes Techniques les différents sens de ces mots.

morale, ou prendre le moment qui précède l'action pour l'en-soi du principe. Son point de vue est toujours d'ordre métaphysique et moral. Et de ce point de vue, il saisit dans son unité notre esprit comme agent moral ; et, dominant de haut les vues terre à terre, il peut expliquer sa pensée avec solidité et netteté.

II. — L'EN-SOI ET LES NOTIONS *T'ONG* ET *TSING*.

En 1521, un disciple expose à Wang Yang-ming ses trois défauts : il travaille sans obtenir le calme fondamental (*tsing*), il se laisse émouvoir (*t'ong*) trop facilement au contact des objets extérieurs, il regrette trop souvent ses actes.

Wang Yang-ming lui répond que ces trois défauts proviennent de sa méconnaissance du véritable calme (*tsing*), et que, en conséquence, il craint de se laisser émouvoir par des objets extérieurs et de vains remords.

« Le cœur n'a en réalité ni le *t'ong* (mouvement), ni le *tsing* (inactivité), (tels que vous vous les représentez). On parle de son *tsing* (repos) pour indiquer son *en-soi* : on parle de son *t'ong* (mouvement) pour désigner son *activité*. C'est pourquoi le travail d'un Homme Vertueux ne distingue pas le *t'ong* et le *tsing*, (entendus dans le sens d'activité et d'inactivité, de mouvement et de repos psychologiques). Dans son *tsing* (repos psychologique), il est toujours conscient et il n'est jamais absolument inactif, aussi répond-il toujours aux actions des êtres extérieurs. Dans son *t'ong* (mouvement psychologique), il est toujours stable et il n'est jamais entraîné par quelque chose ; aussi est-il toujours silencieux (sans passions troublantes). Toujours réagissant et toujours silencieux (tranquille) dans le *t'ong*, (activité, mouvement), comme dans le *tsing* (repos, inactivité), il y est toujours occupé du travail moral.

C'est cela « accumuler la justice »¹. La justice étant accumulée, on pourra être sans repentir : c'est ce qu'on appelle « la stabilité dans le mouvement comme dans le repos »². Le cœur est un ; le *tsing* (le repos, l'état du principe sans activité) est son en-soi ; si l'on cherche encore la racine du *tsing* (la prétendue inactivité absolue), ce serait troubler son en-soi. Le *t'ong* (le mouvement) est son activité ; si l'on craint encore d'agir facilement (se mettre facilement en action), ce serait abolir son activité. Ainsi, rechercher le repos (*tsing*), c'est déjà du trouble (*t'ong*) ; détester le mouvement (*t'ong*), ce n'est point le véritable calme (*tsing*). Ce serait être troublé (*t'ong*) par les passions, dans son mouvement (*t'ong*) comme dans son repos (*tsing*).... C'est pourquoi, agir selon la norme, voilà le *tsing* (calme, perfection morale) ; suivre ses « désirs » (égoïstes), voilà le *t'ong* (trouble, agitation, défaut moral). Les « désirs » ne sont pas nécessairement les plaisirs des sens ou les richesses, les tentations extérieures, tout égoïsme voulu est un « désir » (mauvais, une passion). C'est pourquoi, si l'on agit selon la norme, quoique au milieu de multiples événements, c'est toujours le *tsing* (le calme). Si l'on suit ses « désirs », quoiqu'on fasse jeûner son cœur et qu'on reste assis dans l'oubli, on est toujours dans le *t'ong* (l'agitation, le trouble, la déviation) »³.

Cette longue citation suffit à nous montrer les différents sens que Wang Yang-ming tient à distinguer dans ces mots équivoques de *t'ong* et de *tsing*. Généralement on applique ces deux termes à nos états psychologiques et encore d'une façon superficielle ; alors, le *t'ong* désigne tout simplement le mouvement ; le *tsing* l'absence de mouvement, de toute pensée bonne ou mauvaise. Nous pouvons comprendre quel inconvénient il y a à transformer directement ces notions vulgaires en concepts métaphysiques pour désigner l'en-soi et l'activité de l'esprit ; ou en appréciations morales, qui confondent l'absence matérielle d'activité psychologique avec la victoire sur

1. Parole de Mencius.

2. Parole de Tch'eng Hao.

3. TC. I. 5 : III. 80. A. 133.

nos passions. Wang Yang-ming écarte donc avec vigueur de la philosophie morale ces transformations trompeuses. Du point de vue métaphysique, Wang Yang-ming entend le *t'ong* du cœur dans son activité, et le *tsing* du cœur en soi¹. Mais il refuse vigoureusement de considérer le *t'ong* et le *tsing* comme deux moments différents ou de partager le cœur unique en deux réalités distinctes ; puisqu'il n'y a pas d'activité sans principe, ni de principe qu'on puisse atteindre hors de ses activités.

Cependant, quel est exactement ce *tsing*, cet en-soi de notre cœur ? Comment s'y prendrait-on pour ériger ce *tsing* en vertu idéale ? Wang Yang-ming ne se plaît pas dans ces spéculations. Aussi la signification qu'il donne volontiers à ces deux termes est avant tout morale. Pour lui, on peut bien parler du *tsing* comme d'une vertu idéale ; mais alors le *tsing*, c'est l'activité selon la norme, c'est la fixation, la stabilisation dans la norme, sans trouble, agitation, entraînement des passions. Le trouble, l'agitation, l'entraînement, c'est le *t'ong* au sens moral, c'est-à-dire une véritable imperfection qu'il faut fuir. A l'opposé, la recherche d'un calme superficiel au prix d'une inactivité, d'une fuite de nos devoirs, serait, du point de vue moral, une véritable faute.

L'équivoque de cette terminologie a donc une conséquence lamentable. Le langage de Wang Yang-ming lui-même est resté longtemps flottant. Malgré la netteté que donne à sa pensée la doctrine du *liang-tche*, Wang Yang-ming continuera à être tourmenté par ses disciples au sujet du *t'ong* et du *tsing* dans leur rapport avec l'en-soi de notre cœur. Il aurait dû établir quelques termes nouveaux, comme il avait fait pour son *liang-tche*, au lieu de perdre son temps et ses efforts à débrouiller des équivoques.

1. Quand il entend explicitement le *t'ong* et le *tsing* comme des moments psychologiques, il refuse de les appliquer au cœur. « On ne saurait prendre le *t'ong* et le *tsing* pour l'activité et l'en-soi du cœur ; car le *t'ong* et le *tsing* sont des moments (des différents états psychologiques) ». TC. I. 1 : II. 29 ; TSL. 82. A. 134.

III. — UNITE ET MULTIPLICITE DE L'EN-SOI DU CŒUR.

Pour parler de l'en-soi du cœur, le *wei-fa* (avant d'agir), et le *i-fa* (dans l'action), termes qui proviennent d'un texte du T'chong-yong¹, semblent meilleurs que le *t'ong* et le *tsing*. Pourtant, on peut aussi mal comprendre le *wei-fa* et le *i-fa*. En effet, souvent on considère le *wei-fa* comme l'état du principe avant d'agir, et le *i-fa* comme l'état du principe en activité. Mais n'aurait-on pas déjà opéré une scission dans le cœur qui est un ? Et, partant de cette scission, n'aurait-on pas continué à faire fausse route en prétendant atteindre le cœur directement dans son *wei-fa*, dans son en-soi ? Wang Yang-ming, tout en reconnaissant le droit de distinguer, défend l'unité de notre cœur, de notre esprit. Il refuse donc de parler de *wei-fa* et de *i-fa* comme de deux états successifs et chronologiquement différents ; il ne veut y voir que deux aspects métaphysiques de notre cœur toujours agissant et toujours lui-même. Dès lors, l'équilibre, vertu idéale du *wei-fa*, n'est pas numériquement différent de l'harmonie, vertu idéale du *i-fa*, la seconde découlant de la première. Mais comme ces antithèses se répètent dans toutes les bouches, les disciples veulent savoir les distinctions à admettre et celles qu'il faut repousser.

Le subtil Lou Tch'eng 陸澄 lui pose donc une série de questions : « L'en-soi de ce cœur encore *wei-fa* précède-t-il le *i-fa* (distinction chronologique des deux états successifs). Est-il dans le *i-fa* pour en être le maître ? (distinction physique des deux réalités simultanées). Est-il sans avant ni après (distinction chronologique), sans dedans ou dehors (distinction physique), et par suite un tout ? (distinction purement logique). Ceux qui parlent du *t'ong* et du *tsing* du cœur, ont-ils en vue l'occupation et le loisir (distinction psychologique) ? Ont-ils en vue le silence (le principe en soi) et la réaction aux excitations

1. « Avant que n'apparaissent joie, colère, tristesse, gaieté, c'est l'équilibre (qui règne dans le cœur) ; une fois apparus, si ces sentiments atteignent la juste mesure, c'est l'harmonie. » A. 135. Voir à notre *Lexique*, les différents sens de ces termes.

extérieures ? (distinction métaphysique). Ont-ils en vue la conformité à la norme ou l'abandon aux passions ? (distinction des valeurs morales) — Si l'on entend par *tsing* la conformité à la norme, et par *t'ong* l'abandon aux passions, il serait intelligible de dire : « Au-dedans du *t'ong* il y a du *tsing* et au-dedans du *tsing* il y a du *t'ong* ; à l'extrême du *t'ong* se fait le *tsing* et à l'extrême du *tsing* se fait le *t'ong* »¹. Si l'on entend par *t'ong* la réaction dans l'occupation et par *tsing* le silence dans le loisir, alors de telles paroles seraient intelligibles. « C'est le *t'ong* et pourtant sans *t'ong* ; c'est le *tsing* et pourtant sans *tsing* »² ! — Si l'on dit que le *wei-fa* se trouve avant le *i-fa* (distinction chronologique) et qu'il y a d'abord le *tsing* (repos) d'où est produit le *t'ong* (mouvement), alors « le plus sincère » (le cœur en tant que participation à la norme céleste) aurait de l'interruption, (le cœur n'est plus toujours agissant, puisqu'il y a un moment où il n'y avait pas d'acte) : le Parfait aurait à recommencer : cela est donc impossible. Si l'on dit que le *wei-fa* se trouve dans le *i-fa* (distinction métaphysique d'une même réalité concrète, distinction qu'admet Wang Yang-ming), alors je ne sais pas s'il faudrait dans le *wei-fa* et le *i-fa* chercher toujours principalement le *tsing* ; ou bien le *wei-fa* serait-il le *tsing*, et le *i-fa* le *t'ong* ? Ou encore le *wei-fa* et le *i-fa* tous deux excluent-ils le *t'ong* et le *tsing* ? ou bien, tous deux admettent-ils le *t'ong* et le *tsing* »³.

Nous sommes en face d'un esprit bien subtil. Mais cette subtilité, Wang Yang-ming ne l'admire point : bien au contraire, il dira à la fin de sa longue lettre, que toutes ces subtilités viennent au fond d'un égoïsme assez banal, qui, au lieu de vivre simplement mais sincèrement selon le *liang-tche*, ne cherche qu'à tourner et retourner des raisonnements, à spé-

1. Tcheou Toen-i parle ici dans son *Explication du Tableau du Suprême Principe*, le *T'ai-kiu-fou Choei* 太極圖說 plutôt du mouvement et du repos cosmiques.

2. Du même Tcheou Toen-i dans son traité moral, *T'ong-chou* 通書.

3. TC. I. 2 : II. 59 ; TSL. 145, 146. A. 136.

culer dans le vide¹. Pour le moment, Wang Yang-ming oppose à ces subtilités les vues synthétiques qui lui sont familières.

Il répond : « L'équilibre du *wei-fa*, la perfection du principe en lui-même, c'est le *liang-tche* ; il n'y a pas un avant et un après, un dehors et un dedans, mais c'est un tout sans différenciation. *Occupé* ou *inoccupé*, peuvent se dire du *t'ong* et du *tsing* ; mais le *liang-tche* ne diffère pas dans l'occupation et dans l'inoccupation. *Silencieux* ou *réagissant* peuvent se dire du *t'ong* et du *tsing* ; mais le *liang-tche* ne diffère pas dans le *silence* et dans la *réaction*. Le *t'ong* et le *tsing*, ce sont les moments différents que *traverse* le cœur ; mais l'en-soi ne diffère pas dans le *t'ong* et dans le *tsing*. La norme n'a pas de *t'ong* (mouvement, changement) ; s'il y a du *t'ong* (si l'on s'écarte de la norme), c'est aussitôt le désir égoïste. Si l'on se conforme à la norme, même au milieu d'événements multiples, on n'est jamais *t'ong* (écarté de la norme, agité, troublé par la passion) ; si l'on s'abandonne au désir égoïste, même dans un cœur desséché n'ayant qu'une seule pensée, on n'est jamais *tsing* (dans le calme, victorieux de ses passions). Alors quelle difficulté dans ces paroles : « Au-dedans du *tsing* il y a du *t'ong* ; et au-dedans du *t'ong* il y a du *tsing* ? » Réagir aux événements peut en effet être dit du *t'ong* ; cependant, rien n'est jamais ajouté à ce qui est *silencieux*. Etre silencieux dans le loisir peut en effet être dit du *tsing* ; cependant rien n'est jamais retranché de ce qui est *réagissant* ! Quelle difficulté dans ces paroles : « C'est le *t'ong* et pourtant sans *t'ong* ; c'est le *tsing* et pourtant sans *tsing* » ? L'en-soi du cœur n'a pas d'avant ni d'après, de dedans ni de dehors, mais c'est un tout sans différenciation ; dès lors, on n'a plus besoin de savoir si l'élan du « plus sincère » serait interrompu. Le *wei-fa* est dans le *i-fa* et pourtant il n'y a pas au milieu du *i-fa* quelque autre réalité distincte qui serait le *wei-fa* ; le *i-fa* se trouve au-dedans du *wei-fa*, pourtant il n'existe pas au-dedans du *wei-fa* quelque autre chose réellement distincte qui serait le *i-fa*. Ainsi l'en-soi du cœur n'est

1. TC. I. 2 : II. 65 ; TSL. 158. A. 137.

jamais dépourvu du *t'ong* et du *tsing*, mais il ne saurait différer par le *t'ong* et le *tsing* »¹.

Nous voyons donc Wang Yang-ming repousser toute division physique ou chronologique qui toucherait à l'en-soi du cœur, qui partagerait cet en-soi en deux, ou qui le séparerait physiquement de son activité. L'en-soi du cœur transcende les changements temporels ; il est dans le temps, tout en étant au-dessus du temps. C'est lui qui agit, qui produit l'acte ; mais il ne saurait être séparé de l'acte considéré non plus dans son élément matériel, mais en ce qu'il est formellement un acte moral, un acte spirituel, un acte dans lequel l'homme se donne ou se refuse à la norme céleste. Ainsi, s'il nous est utile, voire même nécessaire, d'envisager les différents aspects du cœur qui est toujours agissant et qui reste toujours soi-même, de parler de son *t'ong* et de son *tsing*, de son *wei-fa* et de son *i-fa*, -- il est souverainement important de ne pas ériger ces aspects en des états réels, en des réalités physiquement distinctes. Car cette manière de voir non seulement défigure la réalité du *liang-tche*, de l'en-soi du cœur ; elle cause encore des erreurs pratiques, en nous faisant rechercher une inactivité paresseuse, ou poursuivre le fantôme du principe en lui-même en dehors de son activité.

C'est donc pour mettre ses disciples en garde contre les erreurs courantes que Wang Yang-ming désapprouve toute distinction du *wei-fa* et du *i-fa* et insiste sur leur unité. Ce n'est point parce qu'il nie toute raison de faire de pareilles distinctions. Ailleurs, il dira : « C'est seulement parce que les Lettrés postérieurs parlent toujours en séparant le *wei-fa* et le *i-fa*, que je me vois obligé de commencer par dire qu'il n'y a pas de *wei-fa* ni de *i-fa* (deux réalités séparées), afin qu'on réfléchisse et qu'on trouve par soi-même la vérité. Si je dis qu'il y a un *wei-fa* et un *i-fa*, mes auditeurs retomberaient comme autrefois, dans la façon de voir des Lettrés postérieurs. Mais si vraiment on comprend qu'il n'y a pas un *wei-fa* et un *i-fa* (comme deux réalités séparées), de fait,

1. TC. I. 2 : II. 59 ; TSL. 146, 147. A. 138.

il n'y a pas d'inconvénient à parler qu'il y a *wei-fa* et *i-fa* ; car, de fait, il y a *wei-fa* et *i-fa* (au moins, comme deux aspects, deux éléments métaphysiques qui constituent une même réalité) »¹.

Sans doute, Wang Yang-ming admet qu'on parle du principe ou de l'activité, de l'état du principe avant d'agir ou de celui du principe dans son action. Il admet encore qu'on examine le principe restant toujours lui-même ou en tant qu'agissant. Ce qu'il condamne absolument, c'est de se servir de ces termes équivoques pour ériger l'inactivité en état idéal, en perfection propre du cœur ou du *liang-tche*. Aussi, son génie pratique refuse-t-il de parler du *wei-fa* et du *i-fa*.

IV. — L'EN-SOI DU *LIANG-TCHE* EST TOUJOURS ÉCLAIRANT.

D'après ses vues synthétiques et transcendantes, Wang Yang-ming conclut tout naturellement que notre *liang-tche* est toujours éclairant. Or, n'avons-nous pas constaté en nous-mêmes que notre conscience ne nous parle pas toujours ? Le subtil Lou Tch'eng ne manque pas d'en faire l'objection au Maître en parlant de la question classique du *f'ong* et du *tsing*.

« Quand je me mets au travail moral, dit Lou Tch'eng, je constate que ce cœur n'est jamais en calme (*tsing*). Un (acte du) cœur dérégé (un acte dérégé), c'est bien du mouvement (*f'ong*) ; un (acte du) cœur éclairé (un acte éclairé, un acte bon), c'est encore du mouvement (*f'ong*)². Le cœur est donc

1. TC. I. 3 : III. 24 ; TSL. 251 : A. 139.

2. Le mot *sin* 心 (cœur), signifie aussi bien l'esprit lui-même qu'un acte de l'esprit, une disposition d'aimer, un mouvement du cœur. Ici, il s'agit de l'acte qui est dérégé ou éclairé. De plus, les caractères chinois étant toujours invariables, il faut comprendre par le contexte leur sens actif ou passif, leur emploi au présent ou au passé, etc... Ici, le mot *tchao* 照 s'applique tantôt à l'objet qui est éclairé, tantôt au *liang-tche* qui éclaire ou qui est éclairant, à la clarté du *liang-tche*, tantôt à l'action d'éclairer, à l'éclairement du *liang-tche*. La même remarque doit du reste se généraliser pour la traduction des mots chinois.

toujours en mouvement (*t'ong*) sans aucun instant d'arrêt ? »¹ Volontairement, nous semble-t-il, il prend le mot *t'ong* dans son sens superficiel, et s'attend à ce que le Maître écarte du cœur ce mouvement perpétuel ; la conséquence sera que le *liang-tche* n'est plus toujours éclairant.

Le Maître montre donc tout de suite que Lou Tch'eng comprend mal le *t'ong* et le *tsing*. « C'est que plus vous recherchez le calme, plus vous vous en écarterez. Un acte *dérégulé* c'est du *t'ong* (agitation) ; mais un acte *éclairé*, ce n'est pas du *t'ong* (agitation). Toujours éclairant et par suite toujours actif (*t'ong*) et toujours calme (*tsing*) ; c'est pourquoi l'univers dure sans cesse (et de même notre cœur) ». L'équivoque du terme *t'ong* étant dissipée, le Maître aborde en face la question de savoir si le cœur éclaire toujours dans un acte *dérégulé*. « Dans un acte *éclairé*, il y a l'éclairement (du *liang-tche*) ; dans un acte *dérégulé*, il y a encore l'éclairement »². Car ce cœur, ce *liang-tche*, ne cesse jamais de nous éclairer, dans nos actions bornes comme dans nos actions mauvaises.

De plus, l'en-soi du *liang-tche* est de par soi toujours présent, toujours actif. Ainsi le *tsing* d'une inactivité absolue et le *t'ong* d'une activité nouvelle ne sauraient être appliqués à l'en-soi du *liang-tche*. Au disciple qui parle de l'ébranlement du *liang-tche* qui commencerait à agir, le Maître répond : « Le *liang-tche*, c'est l'en-soi du cœur, c'est ce qu'on vient d'appeler « le toujours éclairant ». L'en-soi du cœur n'a ni commencement ni cessation (d'activité). Même à la naissance d'une pensée *dérégulée*, le *liang-tche* ne cesse pas d'être présent ; seulement, l'homme ne sait pas l'entretenir ; aussi est-il (le *liang-tche*) quelquefois abandonné (par l'homme). Même dans l'extrême obnubilation, le *liang-tche* ne cesse jamais d'éclairer ; seulement l'homme ne sait pas l'observer ; aussi est-il (le *liang-tche*) quelquefois obnubilé. Quoique quelquefois abandonné, son en-soi n'est en réalité jamais absent : il suffit de l'entretenir. Quoique quelquefois obnubilé, son en-soi n'est jamais obscur : il suffit de le découvrir (le regarder). Si on dit que le *liang-tche* a aussi

1. TC. I. 2 : II. 57 ; TSL. 112. A. 140.

2. Ibid. A. 141.

un commencement (comme ses actes), dans ce cas il y aurait un moment où le *liang-tche* serait absent ; on ne parlerait plus de son en-soi »¹.

Le Maître veut donc apprendre à ses disciples à bien discerner l'en-soi du *liang-tche*, à comprendre qu'avant l'acte d'intuition morale le principe existe toujours et qu'il est présent et éclairant dans tous nos actes moraux. Si l'on ne constate pas sa présence, sa lumière, c'est que l'on ne veut pas le regarder, l'écouter. L'en-soi du *liang-tche* reste toujours le même.

Le *liang-tche* est toujours présent, toujours agissant. Pour un acte bon, cela se comprend. Mais dans un acte déréglé, où est l'activité du *liang-tche* ? Y a-t-il quelque chose dans cet acte déréglé, qui n'ait pas été corrompu et qu'on puisse attribuer à l'activité éclairante du *liang-tche* ; et peut-on prolonger ainsi l'élan du *liang-tche* par ce quelque chose d'éclairé dans l'acte déréglé ? Mais l'acte déréglé n'indique-t-il pas plutôt l'absence de l'élan du *liang-tche* ? Lou Tch'eng essaie donc d'objecter encore².

Le Maître répond : « L'acte éclairé n'est pas le *t'ong* (trouble), parce que, produit naturellement de cet en-soi lumineux, il n'a jamais de *t'ong* (trouble, déviation, éloignement de l'en-soi) ; s'il avait du *t'ong*, il serait déréglé. L'acte déréglé a aussi quelque chose d'éclairé, parce que l'élan de cet en-soi lumineux n'en est jamais absent ; seulement il y a du *t'ong* (trouble) ; s'il n'y avait pas de *t'ong*, l'acte serait parfaitement éclairé. (J'ai dit de ne parler) ni de *déréglé*, ni d'*éclairé* ; ce n'est pas prendre le *déréglé* pour l'*éclairé* et l'*éclairé*

1. TC. I. 2 : II. 59 ; TSL. 142, 143. A. 142.

2. « Maître, dit-il, vous avez dit encore que l'acte éclairé n'est pas le *t'ong*. Serait-ce qu'étant conforme à la norme, il est appelé *tsing* ? Vous dites encore que l'acte déréglé est aussi éclairé. Serait-ce que le *liang-tche* ne cesse jamais d'y être présent et d'y éclairer, et qu'ainsi tout ce qu'il y a d'ordonné dans la vue, dans l'ouïe, dans la parole, dans le mouvement, est (conforme à) la norme céleste ? De plus, puisque cela est appelé l'acte déréglé, alors dans cet acte déréglé, on pourrait dire qu'il y a quelque chose d'éclairant ; et dans l'acte éclairé, on pourrait dire qu'il y a quelque chose de déréglé. Entre le dérèglement et la cessation (véritable du *liang-tche*), quelle différence y a-t-il ? Maintenant on emprunte néanmoins ce qu'il y a d'éclairé dans l'acte déréglé pour assurer la continuité de l'élan du « plus sincère » (du cœur) : je ne peux pas le comprendre. Veuillez éclairer mon ignorance ». TC. I. 2 : II. 60 ; TSL. 149. A. 143.

pour le *dérégulé*. (Mais je veux dire que) prendre l'*acte éclairé* pour l'éclairement (du *liang-tche*), ou prendre l'*acte déréglé* pour le dérèglement (du *liang-tche*), ce serait encore admettre le dérèglement et l'éclairement (sur le *liang-tche* même). Or, admettre le dérèglement ou l'éclairement (sur le *liang-tche*), ce serait encore diviser en deux (le *liang-tche*) ; cette division admise (le *liang-tche* toujours présent, toujours agissant) cesserait d'agir. Au contraire, n'admettre ni dérèglement, ni éclairement (pour l'en-soi du *liang-tche*), c'est ne pas le diviser en deux et il n'y a plus dès lors de cessation (de l'élan du *liang-tche*) »¹.

Wang Yang-ming insiste donc pour que l'on ne confonde pas l'en-soi du *liang-tche* avec ses actes. Affirmer que l'en-soi du *liang-tche* est toujours présent, toujours agissant, ce n'est point affirmer que le résultat de cette présence, de cette activité soit toujours palpable. Dans un acte déréglé, la présence et l'activité illuminatrice du *liang-tche* se révèlent en ce que, s'il n'y avait pas d'obstacles au cours naturel du *liang-tche*, l'acte ne serait plus déréglé, mais parfaitement éclairé par le *liang-tche*, parfaitement conforme à la norme céleste. L'important est donc de ne pas imputer le défaut de l'acte, défaut dont la source est à chercher ailleurs, à l'en-soi du *liang-tche*. Qu'on n'argue donc pas du fait de nos actes déréglés contre la présence et l'activité permanentes du *liang-tche*.

Mais cette réponse de Wang Yang-ming, presque toute négative, nous semble loin d'être parfaitement satisfaisante. Nous aurions souhaité qu'il se débarrassât davantage des formules toutes faites ; qu'il ne se contentât pas de dissiper les équivoques ; mais qu'il nous expliquât comment cet en-soi du *liang-tche* est toujours présent et toujours agissant, quelle est la différence entre le moi en tant que principe d'un acte déréglé, et le moi en tant que principe d'une intuition, d'une inclination vers le bien, et si sous cette expression de l'en-soi du *liang-tche* toujours présent, toujours agissant, il envisageait

1. Ibid. A. 144

quelque chose de plus que le moi. Notre esprit est un, certes, mais son unité n'empêche pas qu'il ne soit tout un monde inépuisable pour notre intelligence ; nous ne finirons jamais de l'approfondir, et quelques indications d'un génie comme le sien nous seraient bien précieuses.

V. — L'EN-SOI DU *LIANG-TCHE* NE PEUT ÊTRE DIMINUE NI AUGMENTE.

L'en-soi du *liang-tche* est toujours présent, toujours agissant, dans nos actes bons et mauvais. Or, nous constatons souvent que nous devenons tantôt meilleurs, tantôt moins bons et que nous sommes toujours loin de posséder ces vertus d'équilibre, d'impassibilité, d'impartialité, qu'on attribue à l'en-soi du *liang-tche*. Dès lors, le *liang-tche* me serait-il étranger ? Et s'il s'identifie avec moi, serait-il tantôt meilleur, tantôt moins bon que moi ? C'est encore une question de Lou Tch'eng.

« Le *liang-tche*, c'est l'en-soi du cœur, dit-il, c'est ce qu'on appelle « la nature bonne », « l'équilibre du *wei-fa* », « l'en-soi silencieux sans mouvement, grandement ouvert, sans partialité (capacité totale) ». Comment dès lors, les gens ordinaires ne possèdent-ils pas ces perfections, et sont-ils obligés de les acquérir ? Equilibre, calme, impartialité étant attribués à l'en-soi du cœur, elles appartiennent aussi au *liang-tche*. Pourtant, quand j'observe mon cœur, je trouve que la connaissance morale (*tche*) est en effet bonne (*liang*) ; cependant quant à l'équilibre, au calme, à l'impartialité, il n'en a point. Serait-ce que le *liang-tche* est en dehors de l'en-soi et de l'activité de mon cœur (de moi-même) ? »¹

Le Maître répond : « Toute nature est bonne, et toute con-

¹ TC. I. 2 ; II. 58 ; TSL. 144. A. 145. ↵

naissance (*tche*) est naturellement bonne (*liang*). Le *liang-tche* c'est l'équilibre du principe, c'est l'en-soi de cette capacité sans limite, de ce calme silencieux, que tout homme possède. Mais il ne peut éviter d'être troublé, obnubilé par les « désirs des êtres » (par les passions). Ainsi il faut travailler à faire disparaître le trouble et l'obscurcissement. Cependant, quant à l'en-soi du *liang-tche*, rien ne peut y être ajouté ou en être retranché. Toute connaissance est naturellement bonne (tout jugement moral est naturellement droit) ; mais l'équilibre, le calme, l'impartialité ne sont pas complets : cela provient de ce que le trouble et l'obscurcissement n'ont pas complètement disparu et qu'on n'entretient pas encore (la norme céleste) d'une façon parfaitement pure. L'en-soi, c'est l'en-soi du *liang-tche* ; l'activité, c'est l'activité du *liang-tche*. Comment pourrait-il y avoir quelque chose qui soit en dehors de cet en-soi et de cette activité ? »¹.

Tout le monde possède le *liang-tche* avec toutes ses qualités. L'en-soi et l'activité du *liang-tche* se trouvent chez tous et de la même façon. Seulement chez les uns, le *liang-tche* rencontre plus d'obstacles que chez d'autres.

Il faut remarquer qu'avant la fixation définitive de sa doctrine, Wang Yang-ming avait un langage beaucoup moins tranché. Il niait même que tout le monde possédât l'équilibre du principe avant d'agir. « Il ne faut pas dire que tout le monde possède l'équilibre du principe. Car l'en-soi et l'activité étant d'une même source, quand on a l'en-soi, on a l'activité (l'exercice de cet en-soi). Quand on a l'équilibre avant d'agir, on a l'harmonie dans l'action qui atteint toujours la juste mesure. Actuellement, les hommes n'ont pu avoir cette harmonie ; il faut en conclure qu'ils n'ont pu obtenir entièrement l'équilibre du principe »².

Les disciples qui cherchent à travailler directement sur le principe avant qu'il entre en activité, s'appuieront sur ce

1. TC. I. 2 ; II. 58 ; TSL. 144, 145, A. 146.

2. TC. I. 1 : II. 16 ; TSL. 44, 45, A. 147.

texte¹. Pourtant, il nous semble qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux manières de parler. Dans cette dernière, Wang Yang-ming envisage l'homme comme principe concret de ses actes moraux bons ou mauvais, tandis que dans la précédente, il parle du *liang-tche*, source de notre intuition morale. Or, cette source que Wang Yang-ming identifie avec la norme céleste, est nécessairement pour lui parfaitement bonne en soi et dans son activité.

Mais alors, l'en-soi et l'activité du principe entendus comme tels, Wang Yang-ming ne devrait-il pas les distinguer de l'en-soi et de l'activité du principe concret de nos actes moraux. de notre *moi* qui porte la responsabilité de nos actes ? Ce principe concret pourrait dès lors admettre accroissement ou diminution de sa capacité de faire le bien, tandis que le *liang-tche* considéré comme norme morale, n'en admettrait point. Dans un texte du premier livre du Tch'oan-si-lou, Wang Yang-ming répond au même Lou Tch'eng que cet équilibre avant d'agir, ce n'est que la norme céleste². Evidemment la norme céleste demeure toujours immuable. Si nous considérons la norme céleste comme l'en-soi du *liang-tche*, comme le principe par quoi une connaissance (*tche*, un jugement moral) est naturellement bonne (*liang*), on peut bien dire que l'en-soi du *liang-tche* n'admet point de changement. Mais si nous considérons l'en-soi du *liang-tche* en tant que principe qui connaît la norme céleste, qui, tout obstacle enlevé, réaliserait toujours cette connaissance, alors il n'est que trop vrai que tout le monde ne possède pas l'équilibre du *wei-fa*, cette perfection de l'en-soi, du principe avant l'action.

Nous aurions donc voulu que Wang Yang-ming eût parlé d'une façon plus claire. Nous aurions voulu que Wang Yang-ming eût dépassé cette période de sa vie, ces sept ou huit années qui séparent la fixation de sa doctrine du *liang-tche* et sa mort prématurée, période où il insistait un

1. Voir p. ex. MJ. I. 18 : III. 23.

2. TC. I. 1 : II. 22 ; TSL. 61. A. 149.

peu trop exclusivement, à notre avis, sur l'unité, sur la simplicité de notre esprit, aux dépens de sa complexité, de son hétérogénéité dans l'intime même de notre être.

Néanmoins, il faut reconnaître que l'esprit synthétique de Wang Yang-ming dans les différents enseignements que nous venons d'exposer, est déjà fort précieux pour mettre en garde ses disciples contre la matérialisation des idées courantes sur les phénomènes spirituels, contre cette prétention d'atteindre directement l'en-soi lui-même. Pour Wang Yang-ming, l'en-soi du *liang-tche*, d'une part, ne se sépare point de son activité, et, d'autre part, transcende tous ses actes particuliers. Nous ne pouvons donc atteindre cet en-soi que dans ses actes ; mais nous ne devons pas attribuer les limitations et les imperfections de ces actes à l'en-soi lui-même. Remarquons surtout que Wang Yang-ming n'a jamais essayé de spéculer de lui-même sur l'en-soi du *liang-tche*. S'il parle de l'en-soi et de l'activité, du mouvement et du repos, de l'équilibre avant d'agir et de l'harmonie dans l'action, c'est tout simplement pour répondre aux questions de ses disciples, pour dissiper les erreurs courantes, qui font dévier le travail moral. Ce que Wang Yang-ming se donne comme mission, c'est de nous indiquer une doctrine pratique, sûre, simple, pour nous aider à acquérir la perfection morale, à nous donner à la norme céleste. Ce n'est point de spéculer sur des choses insaisissables et d'en tirer de belles idées par un amusement d'un nouveau genre. Telle est l'attitude fondamentale de Wang Yang-ming à l'égard de ces problèmes et c'est dans cette attitude aussi, croyons-nous, qu'il faudra chercher à résoudre le problème du développement du principe même de notre intuition morale.

CHAPITRE SEPTIEME

FAUT-IL CULTIVER L'EN-SOI DU LIANG-TCHE ?

Il est évident que, pour qu'un acte soit bon, il faut d'abord que le principe de cet acte soit bon. Il suffit donc, semble-t-il, de rendre l'en-soi du *liang-tche*, plus lumineux, plus puissant ; et des actes parfaits en découleront tout naturellement. Le raisonnement paraît tout simple. Pourtant, Wang Yang-ming, lorsqu'il parle de la réalisation du *liang-tche*, veut presque uniquement signifier l'activité conforme à notre *liang-tche* dans le cadre de nos occupations ordinaires. Cette attitude pourrait paraître non seulement méconnaître l'avantage, voire même la nécessité, de cultiver l'en-soi du *liang-tche*, mais encore provoquer la dissipation dans le travail moral, la poursuite du multiple au détriment de l'essentiel. Ces excès causés par une intelligence incomplète de la doctrine du *liang-tche* ne se sont pas manifestées du vivant de notre philosophe ; aussi ne s'est-il pas préoccupé de traiter *ex professo* s'il fallait cultiver l'en-soi du *liang-tche*. C'est surtout chez les disciples que cette question est agitée, sans qu'ils la distinguent d'ailleurs suffisamment de celle du recueillement. Mais s'il n'a pas traité directement de la culture de l'en-soi, le Maître a donné une solution pratique du problème.

Le présent chapitre cherche donc à savoir si le véritable sens de la réalisation du *liang-tche* serait de cultiver l'en-soi du *liang-tche*, et non pas simplement d'agir conformément à notre

jugement moral. Nous commencerons par suivre le développement des discussions chez les disciples pour revenir ensuite à la pensée peu explicite du Maître.

I. — REALISER LE *LIANG-TCHE* ET AGIR SELON L'INTUITION MORALE.

Réaliser le *liang-tche*, c'est pour Wang Yang-ming, avant tout, agir conformément à l'intuition morale. Cependant, peu d'années après la disparition du Maître, les disciples commencent déjà à interpréter, chacun selon son tempérament, la doctrine du *liang-tche*. Wang Ki résume ainsi les différentes opinions de ses condisciples.

Les uns, non contents de limiter le *liang-tche* à l'acte d'intuition, veulent le chercher au delà de ses activités. Les autres prétendent que notre *liang-tche* n'est pas actuellement parfait, et qu'il faut le parfaire par la pratique des vertus. Il y en a qui reprochent à la doctrine du *liang-tche* de ne poursuivre que l'activité, en délaissant le principe. Il y en a qui, confiants dans la rectitude du *liang-tche*, veulent se dispenser de la lutte contre les passions. Il y en a qui séparent l'activité de son principe et divisent ainsi l'unité du *liang-tche* lui-même. Il y en a encore qui veulent diviser le travail moral et morcellent ainsi la réalisation du *liang-tche*¹.

Malgré cette diversité d'opinions, plusieurs des meilleurs disciples, Ts'ien Té-hong en tête, demeurent fidèles à l'enseignement du Maître. Celui-ci, parlant de la réalisation du *liang-tche*, n'a-t-il pas insisté avant tout sur la nécessité d'agir selon le *liang-tche*, conformément à notre intuition morale. Rarement il donne à l'expression le sens de développement de l'en-soi même de notre *liang-tche*. Plus il avance en âge, moins il

1. MJ. I. 12 : III. 4. A. 149. Suit la critique de Wang Ki sur ces différentes opinions.

aime à spéculer sur l'en-soi. Et ce que nous venons d'exposer au chapitre précédent montre bien cette insistance de Wang Yang-ming à nous faire concentrer nos efforts sur l'acte du *liang-tche* et à agir en conséquence. Telle reste donc la doctrine dominante chez les disciples de Wang Yang-ming, doctrine qui ne veut voir dans la réalisation du *liang-tche* que l'activité selon le *liang-tche* ; autrement dit, qui ne cherche à poursuivre que les manifestations de notre principe intuitif, sans vouloir envisager directement le principe lui-même.

D'autre part, Wang Yang-ming recommande à ses disciples de s'exercer dans le cadre des occupations ordinaires ; car, il avait constaté les abus auxquels prête la doctrine de la solitude, de l'inactivité. Mais, si prendre l'inactivité comme vertu idéale ou chercher à atteindre l'en-soi dépouillé de toute activité sont des chimères et des erreurs, l'insistance exclusive sur l'activité conforme au *liang-tche* peut aussi entraîner des inconvénients pratiques. Nié Pao s'en est inquiété.

II. — NIE-PAO PRECONISE DE TRAVAILLER SUR L'EN-SOI MEME DU *LIANG-TCHE*.

Nié Pao est un tempérament inflexible, et un peu rude aussi : ce qui influe beaucoup sur sa pensée. Mort Ministre de la Guerre, il avait eu une vie assez agitée. Vers l'âge de cinquante ans, il passe plus d'un an dans la prison impériale, victime des intrigues d'un ennemi. Dans cette longue solitude, il s'aperçoit soudain que « dans le véritable en-soi de ce cœur, brillant et limpide, tout (toute vérité morale) se trouve ». Dans sa joie, il s'écrie : « Voilà l'équilibre du *wei-fa* (du principe avant d'agir). Gardons-le et ne le perdons pas ; et alors toutes les normes de l'univers en sortiront ». Une fois libéré, il se met à apprendre aux autres la méthode du *tsi* 寂 (du silence, de la recherche de l'en-soi silencieux), « afin qu'on revienne au *silence* pour assurer une *réaction* parfaite au monde extérieur

et qu'on puisse garder l'en-soi pour l'appliquer à l'action »¹. Cette importance donnée au *silence*, cet accent mis sur la culture de l'en-soi même du *liang-tche*, constitue l'interprétation que donne Nié Pao de la doctrine de Wang Yang-ming.

D'après Nié Pao, en réagissant contre les Lettrés vulgaires qui croient à la nécessité de tout savoir, de tout pouvoir, pour être parfait, Wang Yang-ming avait voulu montrer que le *liang-tche* connaît par soi-même les vérités morales, par exemple, la piété filiale, et qu'il suffit de réaliser cette connaissance tout intime. Wang Yang-ming vise donc l'activité du *liang-tche*, pour serrer de près notre conduite morale. Malheureusement, les ignorants prennent cette activité du *liang-tche*, cette piété filiale, pour le *liang-tche* lui-même ; ils ne voient plus que les détails et oublient complètement le principe. C'est prendre une simple connaissance consciente pour le principe du *liang-tche*². C'est prendre le *kô-ou* (la rectification de l'objet d'un acte) pour le *tché-tche* (la réalisation, le développement du principe de cet acte). Pour Nié Pao, si Wang Yang-ming a donné au *kô-ou* le sens de « rectifier ce qui n'est pas droit, afin que tout redevienne droit », c'est uniquement parce que, en face des esprits inférieurs qui ne savent revenir au bien que petit à petit, le Maître a été obligé de parler ainsi pour rester à leur niveau³.

Pour Nié Pao, le Maître a livré la véritable doctrine, quand il dit : « Le *liang-tche*, c'est l'équilibre du principe, c'est ce vaste en-soi, sans aucune partialité. Ainsi il peut de soi-même s'ouvrir, réagir parfaitement ; il peut de soi-même répondre aisément aux objets qui se présentent »⁴. Donc, réaliser le *liang-tche*, ce ne peut pas être avant tout ou uniquement agir selon le *liang-tche*. Réaliser le *liang-tche*, c'est surtout travailler sur l'en-soi du *liang-tche*. Quand on veut obtenir les fleurs et les fruits, il faut soigner la racine des plantes d'où sortiront ces fleurs et ces fruits. Comment donc, au lieu de

1. MJ. I. 1 : III. 85. A. 150.

2. Ibid. pp. 94, 95. A. 151.

3. Ibid. 87. A. 152. Ce qui n'est pas vrai, à notre avis.

4. Ibid. 95. Voir au ch. VI. p. 136, les paroles de Wang Yang-ming. A.146.

réaliser le principe de nos connaissances morales, cherche-t-on seulement à réaliser ces connaissances ?¹ « Le *tche* (le *liang-tche*), c'est l'en-soi du cœur éclairant et lumineux, c'est la *vertu brillante*. Réaliser, c'est remplir cet en-soi éclairant et lumineux.... Ainsi réaliser le *tche* (le *liang-tche*), c'est réaliser l'équilibre du principe »².

Mais comment réaliser l'équilibre du principe avant d'agir ? Comment travailler sur l'en-soi même du *liang-tche* ? Nié Pao met ici en avant sa méthode du *silence*, cet état qu'il considère comme propre à l'en-soi du *liang-tche*. « Le *liang-tche* est de soi silencieux ; c'est lorsqu'il est mû par les êtres qu'il a des connaissances. La connaissance n'est donc que sa manifestation, et l'on ne doit pas prendre cette connaissance produite par le *liang-tche* pour le *liang-tche* lui-même, en oubliant le principe d'où elle procède. Le cœur règne au-dedans ; il a un dehors (il s'extériorise), lorsqu'il répond au dehors ; le dehors n'est que son ombre. On ne doit pas prendre cette réponse au dehors pour le cœur lui-même et aller chercher le cœur au dehors. C'est pourquoi « l'étudiant » qui cherche la *voie*, la cherche par ce quelque chose de silencieux qui règne au dedans, afin que son dedans soit toujours silencieux et stable »³.

Nié Pao sait bien que le *liang-tche* est toujours agissant, quoique toujours silencieux. Pourtant, selon lui, le travail moral doit viser, au delà de l'activité, l'en-soi du *liang-tche*, et ainsi doit s'appliquer surtout au *silence*. « Toujours silencieux, toujours agissant, tel est bien l'en-soi du cœur. Agir selon les circonstances, mais s'appliquer toujours au silence : telle est la pratique du travail moral. C'est pourquoi, s'il est faux de dire que le silence et la réaction constituent deux moments différents, est-il juste de dire que la pratique ne doit pas distinguer le silence et la réaction, et d'ignorer ainsi la nécessité de revenir au silence pour que l'en-soi silencieux domine dans la réaction ? »⁴

1. Ibid. 86.

2. Ibid. 87. A. 153.

3. Ibid. 86. A. 154.

4. Ibid. 87, 88. A. 155.

Nié Pao proclame donc qu'il faut travailler sur l'en-soi silencieux du *liang-tche*. Au lieu de suivre les manifestations de notre cœur, il faut agir sur le principe même de ces manifestations. Développer l'en-soi du *liang-tche*, voilà le véritable sens de la « réalisation du *liang-tche* » ; et la véritable méthode de cette réalisation consiste à revenir à l'en-soi silencieux du *liang-tche*, par le *silence*, l'éloignement de toute préoccupation extérieure, l'exclusion de toute pensée particulière. Lorsque le principe sera parfaitement réalisé, développé, les activités en découleront naturellement parfaites. Ainsi, réaliser l'équilibre du principe avant d'agir, c'est par le fait même réaliser l'harmonie du principe dans l'action¹. Et c'est là le véritable *tché-tche* qui doit être distingué du *kô-ou*², distinction que Nié Pao souligne toujours fortement. En effet, pour lui, « rectifier l'objet » n'est que le travail sur l'activité du *liang-tche*, sur le dehors du cœur, tandis que « réaliser la connaissance », entendu par lui dans le sens de cultiver le principe intuitif, est le travail sur l'en-soi du *liang-tche*, sur le dedans du cœur. Mais cette distinction sera sévèrement critiquée par ses condisciples.

Il faut donc, selon Nié Pao, « revenir au *tsi*, au silence, pour rendre parfaite toute réaction ; il faut acquérir le vide pour poser toute réalité ; il faut tenir le repos pour maîtriser tout mouvement »³. Quand on aura ainsi saisi l'en-soi du *liang-tche*, on ne poursuivra plus les manifestations du cœur, on ne troublera plus le *liang-tche* par cette poursuite aveugle⁴.

III. — REPONSE A NIE-PAO.

Contre cette doctrine que Nié Pao soutenait avec véhémence, ses condisciples réagissent non moins fortement. Ts'ien

1. Ibid. p. 91.

2. Ibid. p. 87. A. 156.

3. Ibid. p. 88. A. 157.

4. Ibid. p. 87.

Té-hong et Wang Ki au Tché-kiang. Tseou Cheou-i et Ngou-yang Té au Kiang-si et bien d'autres proclament leur fidélité aux vues synthétiques du Maître.

D'après Ts'ien Té-hong, Wang Yang-ming n'a jamais enseigné qu'il fallait chercher d'abord l'équilibre du principe avant d'agir et le cultiver à part. En effet, ajoute Ts'ien Té-hong, « cet équilibre avant d'agir, où va-t-on le chercher ? Chercher le principe en dehors de son activité, c'est impossible ; à la longue, par cette recherche, on entretient une espèce de dessèchement (du cœur), en prenant les ombres pour de réelles acquisitions, des imaginations pour des (manifestations) authentiques de la nature »¹.

Wang Ki, malgré son opinion singulière dont nous parlerons bientôt, n'admet pas non plus la séparation du principe et de l'activité. Il maintient la synthèse du *tché-tche* et du *kô-ou* comme caractéristique de la doctrine du Maître. « Le *liang-tche* ne peut être divisé en *wei-fa* et en *i-fa*. Car il est ce qu'on appelle un *tout* parfait sans avant ni après, sans dedans ni dehors... Ainsi, « réaliser la connaissance » consiste à « rectifier l'objet » ; et « rectifier l'objet » c'est l'effort pratique pour « réaliser la connaissance »².

Ainsi, « le *liang-tche*, dit Wang Ki, n'est pas une simple connaissance ; mais hors de la connaissance, il n'y a plus de *liang-tche* (que nous puissions atteindre). Le *liang-tche* est le principe directeur ; cependant le principe toujours silencieux, ne comporte de soi aucun objet. Si nous ne voyons que ses réactions présentes et si nous nous laissons entraîner par les êtres (extérieurs), nous perdrons en effet le principe directeur. Mais si je me dis : « Je ne fais que me recueillir, me tenir ferme (le principe), alors je tiens le point central » et que je prenne une telle pratique pour la réalité du *tché-tche* : ce serait encore tomber dans la vue qui distingue un dedans

1. MJ. I. 11 : II. 98. A. 158.

2. MJ. I. 12. : III. 15. A. 159.

et un dehors »¹. C'est pourquoi « l'équilibre du principe, c'est l'en-soi absolument vide, mais remplissant tout (il est en soi indéterminé, mais déterminant tout ; il n'admet ni dedans ni dehors. Ce qui atteint la juste mesure dans les manifestations, c'est cela même l'équilibre du principe avant d'agir. S'il y avait dans le principe avant d'agir, encore un autre principe qui produit l'action, il y aurait deux principes »².

De son côté, Tseou Cheou-i reproche à Nié Pao d'opérer cette scission dans l'en-soi du cœur. « Le cœur ne se sépare pas de la *pensée*, ni la *connaissance* de l'*objet*. Mais si l'on considère la connaissance comme intérieure et l'objet comme extérieur, la connaissance comme le silence, (comme appartenant au principe) et l'objet comme la réaction (comme appartenant à l'activité), le *pong* (mouvement) et le *tsing* (repos) constitueraient deux moments (réellement différents), et le *l'i* (l'en-soi) et le *yong* (l'activité) deux ordres (distincts). Il est évident que c'est là scinder l'en-soi du cœur »³. De plus, l'en-soi du *liang-tche* est parfaitement bon ; le travail moral consiste à enlever les obstacles qui obstruent son développement naturel. Quant à l'en-soi lui-même, nous ne pouvons rien y ajouter ni rien en retrancher. « L'effort continu par lequel on demeure dans la *sincérité* n'est qu'un moyen de réaliser le *liang-tche*. Châtier nos impatiences, retenir nos passions, pratiquer le bien, corriger nos défauts, tout cela se rattache à la réalisation du *liang-tche*.... Une source abondante qui se précipite vers la mer : tel est l'en-soi de notre nature. S'il y a quelques obstacles, on les enlève et on laisse couler le flot sans jamais ajouter ou retrancher (quelque chose à sa nature) par des efforts humains. Ainsi il est dit que (la nature) agit comme si elle n'avait pas à agir »⁴. Il est donc non seulement vain mais encore dangereux de prétendre travailler sur l'en-soi

1. Ibid. p. 16. A. 160.

2. Ibid. p. 17. A. 161.

3. MJ. I. 16 : III. 61. A. 162.

4. Ibid. p. 57. A. 163.

silencieux sans toucher aux obstacles ni combattre nos passions au sein même de la vie courante.

Ngou-yang Té montre à Nié Pao combien il est vain de se figurer des réalités différentes sous prétexte qu'il y a des noms différents. Ainsi, la « réalisation de la connaissance » n'est pas un autre travail que « la rectification de l'objet » ; ni le principe une autre réalité que l'activité. « L'objet sort de la connaissance, écrit-il à Nié Pao ; la connaissance est dans l'objet. C'est pourquoi le travail de la réalisation du *liang-tche* ne se trouve que dans la rectification de l'objet. *Caché* ou *manifeste*, *mouvant* ou en *repos*, ces termes pénètrent la même norme (*vérité*) ; la différence n'est que dans les noms. Ainsi, *équilibre*, *harmonie*, *juste mesure*, sont les trois noms d'une même réalité, la connaissance intime, personnelle (le *liang-tche*). C'est pourquoi... en tant que connaissance de la vérité morale (principe du jugement moral), il (le *liang-tche*) est très vaste et pourtant caché, il est sans aucune partialité ; ainsi est-il dit l'*équilibre* du *principe*. En tant que vérité morale de la connaissance (jugement moral qui émane du principe), il est très délicat et pourtant manifeste, il est sans aucune déviation : ainsi est-il appelé l'*harmonie* qui atteint la juste mesure (dans l'*action*). Pourtant au delà de ce qui est activité et manifestation, il n'y a point d'en-soi silencieux et caché qui possède des connaissances (des vérités morales)¹. Ngou-yang Té répète donc à Nié Pao que la véritable réalisation du *liang-tche* se trouve dans le *kô-ou* et que tous deux ne font qu'un².

Fidèles à l'enseignement explicite du Maître, ses disciples maintiennent donc fermement l'unité synthétique du principe et de l'activité, et insistent sur la réalisation du *liang-tche*, uniquement par la pratique du *kô-ou*, c'est-à-dire en agissant dans chaque cas particulier selon l'intuition morale. Ils refusent

1. MJ. I. 17; III. 81. A. 164.

2. Ibid. p. 81, 82. A. 165.

de se demander si l'on peut développer directement l'en-soi du *liang-tche*. De plus, obéissant au Maître qui recommande de nous exercer au milieu des occupations ordinaires, ils refusent de pratiquer le recueillement et la solitude.

Sur ce dernier point, leur réaction contre Nié Pao nous semble exagérée. Autrement dit, si Nié Pao se trompe dans son ambition d'atteindre l'en-soi du *liang-tche* au delà de ses activités, s'il se trompe en prenant la diminution d'activité pour le silence absolu, ce n'est pourtant pas sans raison, à notre avis, qu'il insiste sur la solitude, la recherche d'un silence relatif, d'un recueillement que nous avons vu recommandé par Wang Yang-ming lui-même. Tel est, nous semble-t-il, le mérite de Lo Hong-sien qui, après bien des tâtonnements, nous suggère enfin la véritable pensée de Wang Yang-ming, plus nuancée et plus juste que celle de Nié Pao, mais aussi plus complète et plus profonde que celle des contradicteurs de ce dernier.

IV. — OPINION DE LO HONG-SIEN.

Lo Hong-sien n'a pu connaître Wang Yang-ming de son vivant. Mais Ts'ien Té-hong et les autres ont vu en lui un disciple du Maître, à cause de son intelligence de la doctrine du *liang-tche* ; et c'est lui qui a été chargé de reviser la rédaction des Annales de la vie de Wang Yang-ming.

D'un tempérament sérieux, profond, complètement détaché des biens de ce monde, il est naturellement porté à la solitude, au *silence*. Aussi, quand il eut connaissance de la doctrine de Nié Pao, il l'adopta tout de suite et la défendit courageusement. Dans sa préface à un « Recueil philosophique » de Nié Pao, il écrit : « Du point de vue du *liang-tche*, il n'y a pas à distinguer le principe avant d'agir et le principe dans l'action, mais quant à la raison pour laquelle cette connaissance (*tche*) peut être naturellement bonne (*liang*), il y a en effet l'équilibre

du principe qui domine... Rien n'est plus mouvant que le cœur ; ainsi, le Parfait même le juge dangereux. S'il n'y a rien à tenir comme principal (s'il n'y a rien pour y dominer), le cœur n'agira que selon le contact (des êtres extérieurs). Ce sera comme si l'on montait un cheval, sans brides en main. Comment peut-on obtenir que la course se fasse comme il faut, ne fut-ce que pour un instant ? »¹ Et pourtant, « on ne fait que prendre la connaissance, l'activité, pour le *liang-tche* lui-même et l'on change l'idée de « réaliser » en celle de « suivre » ! Il n'y a qu'activité sans accumulation de force productive !... C'est pourquoi il faut d'abord avoir l'équilibre avant d'agir ; et alors il y aura dans l'action l'harmonie qui atteint la juste mesure »².

Lo Hong-sien renforce ensuite la critique de Nié Pao contre ceux qui ne font qu'attendre les manifestations du cœur pour réaliser le *liang-tche* et il préconise la pratique du recueillement, de la concentration de soi.

Cependant, après quelques années de réflexion, d'expérience et de discussions, Lo Hong-sien ne peut pas ne pas voir que la réaction de Nié Pao est excessive. Tout en gardant ce qu'il y a de juste chez son ami, il avoue franchement que son enthousiasme pour la doctrine du *tsi*, du silence, a été irréfléchi.

Dans une préface à une copie abrégée du « Recueil philosophique » de Nié Pao, recueil déjà mentionné, il écrit : « Quand je copiais pour la première fois de ma main ce Recueil, je considérais tous ces mots, toutes ces paroles comme conformes au cœur (à la vérité que contient notre cœur). Mais à présent, quand je l'examine, j'ai quelque critique à faire. Il (Nié Pao) a dit : « Le cœur domine (dirige) au dedans ; réagissant au dehors, il a alors un dehors ; le dehors n'est donc que son ombre ». Vraiment, le cœur a-t-il un dehors et un dedans ? Il a dit : « Le *wei-fa* (l'état de principe avant d'agir) n'est pas l'en-soi même ; seulement c'est au moment du *wei-fa* que j'aperçois mon en-soi silencieux ». Mais le *wei-fa*

1. MJ. I. 18 : IV. 28. A. 166.

2. Ibid. p. 10, 11. A. 167.

(le principe qui est toujours lui-même) n'est pas un moment (réellement différent de celui du *i-fa*) ; et le silence n'a pas d'en-soi (le silence n'est pas une réalité par elle-même) et ne peut être aperçu.... J'ai donc peur que le silence aperçu (que Nié Pao prétend apercevoir) ne soit pas le véritable silence. C'est pourquoi le cœur en tant que produisant sans pourtant sortir de sa propre place (sans s'altérer, sans se perdre), est dit silence ; en tant que toujours silencieux mais pénétrant tous les secrets (les moindres actions), il est dit activité (productivité). Si l'on parle de l'en-soi silencieux, c'est donc parce qu'il (le cœur) est capable de demeurer dans la crainte (se surveiller, se mettre en garde avec crainte de tomber), sans avoir de pensées ou d'actes (déterminés) ; mais ce n'est pas parce que l'en-soi silencieux serait quelque chose de réel qu'on pourrait montrer aux autres »¹.

Au cours d'un entretien philosophique en 1554, il s'explique avec Wang Ki d'une façon plus complète. Il avoue d'abord qu'auparavant, il n'avait pas parfaitement saisi la véritable physionomie du cœur. Il croyait que le *silence* précède la *réaction* et que la *réaction* procède de ce *silence*. « Or, on peut fort bien dire que la réaction procède du silence, mais on n'échapperait guère au danger de prendre le silence comme un *état* (on mettrait une distinction physique entre les deux). On peut bien dire que le silence précède la réaction ; mais on n'échapperait guère au danger de désigner la réaction comme *moment* (comme un moment réellement différent de celui du silence)... Or, le cœur est un. En tant qu'il ne sort jamais de sa place (de soi-même), il est dit *silencieux* ; si cette place est toujours à respecter, cela ne veut pas dire qu'il s'arrête au dedans. En tant qu'il pénètre toujours les moindres actions, il est dit *réagissant* : si cette productivité pénètre les moindres actions, cela ne veut pas dire qu'il poursuit le dehors. Le *silence* n'est pas un arrêt au dedans : ainsi, on ne peut en parler comme d'un état ; car le cœur sait toujours réagir et un silence sans réaction ne serait plus un véritable silence. La *réaction* n'est pas une course au dehors : ainsi donc on ne peut en parler

1. Ibid. 1, p. 30. A. 168.

comme d'un moment ; car le cœur est silencieux et une réaction séparée du silence n'est plus une réaction authentique (quand l'homme agit contrairement à son bien moral, il pèche, il n'agit plus d'une façon légitime)... Le silence est unique, tandis que la réaction est multiple. Ainsi il y a le mouvement et le repos, la mise en train et l'arrêt. On sait bien que le mouvement, la mise en train, sont de la réaction ; mais on ignore que ce qui fait la différence entre le mouvement et le repos, le déclenchement et l'arrêt, c'est la *circonstance*. Quant à mon cœur, il ne se différencie point d'après les circonstances. S'il se différenciait d'après les circonstances, ce serait une réaction détachée du silence (si le cœur ne suit plus la norme céleste qui est invariable, mais suit les attraites des objets du moment, il s'écarte de la norme céleste, il oublie la finalité de sa propre nature et l'acte qu'il pose est mauvais). Les réactions se font de mille manières, et pourtant il n'y a jamais obstacles à l'en-soi silencieux. Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'obstacles ; c'est parce que je possède de quoi dominer toutes ces circonstances variées. S'il n'y avait pas ce qui domine, (le cœur) ne ferait que poursuivre les objets extérieurs, sans rentrer jamais en soi-même. Toutes les sensations une fois éteintes, il n'y a pourtant point cessation de ce qui est réagissant. Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de cessation ; c'est parce que je n'ai aucun penchant (vers les objets particuliers). Si le cœur penche quelque peu, il ne fera que s'attacher à quelque désir particulier, sans pouvoir désormais tout pénétrer. C'est ce que j'appelle le travail de *recueillement*, de *concentration* ; c'est la « *connaissance des actes naissants* » chez les Hommes Vertueux. L'« étudiant » s'y tient sans aucun ébranlement (en s'appliquant à se recueillir, se concentrer) : que l'on appelle ce travail « garder le silence » ou « réagir à merveille » ; qu'on le définisse « s'appliquer au calme » ou « se surveiller dans le mouvement », qu'importe ! Est-ce qu'on peut fixer la réalité vivante par des mots ?¹

Constatons donc que Lo Hong-sien revient enfin entière-

1. Ibid. p. 25. A. 169.

ment aux vues synthétiques de Wang Yang-ming sur les notions courantes du cœur ou du *liang-tche*. Néanmoins, il a eu le mérite incontestable d'attirer notre attention sur le fond des activités du cœur. Nous devons écarter les désirs égoïstes avant leur apparition, et ne pas nous contenter de rectifier nos désirs lorsqu'ils sont déjà entachés de l'égoïsme, lorsque notre cœur est déjà obnubilé par l'attrait des objets extérieurs¹.

Un esprit dissipé ignore ses propres passions. C'est pourquoi la recherche de la perfection doit commencer par le recueillement². Et Lo Hong-sien raconte sa propre expérience : « J'ai travaillé surtout à éliminer les passions. Or, pour discerner l'existence des passions, j'ai dû surtout m'examiner là où le cœur s'aperçoit d'une façon presque imperceptible »³.

Lo Hong-sien recommande beaucoup de veiller sur les désirs naissants, de les poursuivre dans la pénombre de la conscience et de ne pas attendre qu'un mauvais désir prenne corps. Car, non seulement alors il sera trop tard pour le combattre ; mais encore on risquera de le prendre tout simplement pour un bon désir, pour une activité propre du *liang-tche*. « Il n'y a rien qui domine au dedans et on dit que le principe de la connaissance est toujours lumineux : serait-ce possible ? Le principe de la connaissance n'est pas parfaitement lumineux, et on le suit pour agir : serait-ce bien ? Il faut donc travailler à se recueillir, à se concentrer, pour entretenir, développer le principe lui-même »⁴.

Ainsi, pour Lo Hong-sien, si le *tsi*, (le silence, le recueillement) est important, c'est que nous sommes souvent dupés par nos passions. La réalisation du *liang-tche* ne devient possible que « lorsque après un grand dessèchement, un grand silence, tout le reste se retire à l'écart et seule brille la norme céleste. De cette loi, Wang Yang-ming fit l'expérience durant son exil à Long-tch'ang. Comment dès lors les « étudiants » oublient-

1. Si Lo Hong-sien insiste fortement sur la nécessité de se recueillir, de se concentrer, c'est encore en vue de réagir contre Wang Ki qui préconise de laisser agir l'élan naturel de notre cœur. — Voir par ex. *ibid.* p. 23.

2. *Ibid.* p. 6. A. 170.

3. *Ibid.* p. 6. A. 171.

4. *Ibid.* p. 24. A. 172.

ils ses dures épreuves de Long-tch'ang pour ne parler que du fruit mûr de ses dernières années ! »¹ Telle est, nous semble-t-il, la pensée définitive de Lo Hong-sien sur la nécessité du *tsi*, du silence, et d'un travail préventif contre les désirs mauvais. Tout en gardant le but de Nié Pao, il a donc repoussé les exagérations de son ami.

Lo Hong-sien a donc excellemment développé la doctrine de Wang Yang-ming et a comblé les lacunes des autres disciples qui négligent le recueillement, l'examen, la poursuite des passions jusque dans leurs racines. Pourtant le grand problème qu'a soulevé Nié Pao et qu'il a mal résolu : comment développer l'en-soi même du *liang-tche*, Lo Hong-sien ne s'y attaque pas. Rétractant ses idées séparatrices, il a également avoué avec les autres que nous ne pouvons rien sur l'en-soi ; car le silence, le *tsi* de Nié Pao, n'est en réalité qu'une activité diminuée du *liang-tche*, l'en-soi silencieux est de par sa nature insaisissable en soi-même. Or, n'est-il pas évident qu'il est avantageux de travailler sur le principe même afin que des activités meilleures en découlent toutes seules ? qu'il est même nécessaire d'avoir d'abord un principe bon, un principe bien développé, afin qu'il produise des activités satisfaisantes ? Lo Hong-sien ne nous a pas appris le moyen d'atteindre l'en-soi du *liang-tche* !

V. — ENSEIGNEMENT DE WANG YANG-MING.

Revenons au Maître. Mais avant d'aborder ce problème du développement de l'en-soi du *liang-tche*, parlons de la pratique du *tsi*, du recueillement.

Nous avons déjà montré au chapitre V, que Wang Yang-

1. Ibid. p. 15. A. 173.

ming fait du recueillement une pratique nécessaire surtout aux commençants. Même les autres, tout en se gardant d'une recherche paresseuse de l'oisiveté, tout en pratiquant la vertu dans le cadre ordinaire de la vie, ne doivent jamais cesser de rentrer en eux-mêmes, de s'examiner, de combattre les passions dans leurs racines. « Si l'on veut sérieusement que ce cœur soit tout entier à la norme céleste, sans aucune concession aux désirs humains, on ne le peut qu'en se tenant en garde avant qu'ils n'apparaissent et en les combattant dès qu'ils ont paru. Se tenir en garde et combattre, c'est pratiquer le conseil du Tchong-yong, d'« être toujours attentif et craintif », et celui du Ta-hio de « réaliser la connaissance et rectifier l'objet ». Hors cela, il n'y a plus de véritable travail moral »¹. On peut comparer nos passions aux fièvres intermittentes. Au moment où la fièvre est tombée, la maladie demeure et on ne doit pas négliger de se soigner. Ainsi « le travail de la « réalisation de la connaissance » ne distingue pas si on est occupé ou si on est inoccupé ; il ne faut pas se demander si la maladie a déjà paru ou non » ; mais il faut enlever la racine même du mal².

Nous recueillir au milieu de nos occupations et combattre nos passions dans leurs racines comme dans leurs manifestations : voilà ce que Wang Yang-ming recommande en des termes simples et clairs. On n'a pas besoin de parler du *t'ong* ou du *tsing*, du *tsi* ou du *kan*. On fait mieux même de ne pas s'appuyer sur ces termes équivoques. Quant à la recherche de l'en-soi silencieux, Wang Yang-ming, dans ses dernières années, refuse d'en parler. Serait-ce là un recul dans son enseignement, une condescendance à la faiblesse des élèves qui ne saisissent que l'activité du *liang-tche*, comme Nié Pao voulait le croire ? Nous ne le pensons pas. Car, outre l'inconvénient qu'il y a à ériger l'état de *silence relatif* en *en-soi absolu* du *liang-tche*, la solitude, la retraite, ne peut être qu'un procédé provisoire dans une vie normale de l'homme. Recherchée à l'excès, elle dénote plutôt un égoïsme mal dissimulé, qui veut acquérir la

1. TC. I. 2 : II. 61 ; TSL. 150. A. 112.

2. TC. I. 2 : II. 65 ; TSL. 157. A. 174

perfection à peu de frais. Le seul résultat de cet égoïsme est que, plus on cherche cette solitude, ce calme, plus on est agité, troublé¹.

Donc, pour Wang Yang-ming, le véritable silence du cœur doit se trouver au milieu des activités et la véritable solitude doit co-exister avec nos occupations les plus tumultueuses : Lo Hong-sien a enfin saisi la note juste du Maître.

Examinons maintenant le problème de la réalisation de l'en-soi même du *liang-tche*. A notre avis, Wang Yang-ming n'a pas creusé ce problème ; mais il en a donné la solution pratique, et la meilleure, croyons-nous, qu'il pouvait en donner.

De notre cœur, notre esprit, qui est une région immense, s'étendant à l'infini et se perdant dans l'absolu, Wang Yang-ming se contente toujours d'envisager ce qui est en notre pouvoir. Il se garde soigneusement de s'aventurer plus loin, de spéculer sur ce qui nous dépasse. Or, l'en-soi du *liang-tche*, s'il ne s'agit plus d'un pur aspect métaphysique, mais d'une réalité vivante faisant le fond de notre vie spirituelle, échappe à notre expérience directe. L'effort de Wang Yang-ming est seulement de mettre en garde ses disciples contre l'illusion qui consiste à prendre l'aspect métaphysique pour la réalité vivante elle-même. Mais, d'autre part, Wang Yang-ming tient toujours l'unité de notre nature. Si nous ne pouvons pas saisir l'en-soi de notre cœur en lui-même, nous l'atteignons pourtant réellement et nécessairement dans tous nos actes. Ainsi, son grand et unique principe sur le problème qui nous occupe ici, est, croyons-nous, qu'en travaillant sur nos actes, en réalisant le *liang-tche*, en agissant selon notre intuition morale dans tel acte donné, on réalise par le fait même, on développe, on perfectionne l'en-soi du *liang-tche*, le principe de nos activités morales, sans avoir besoin d'aller chercher plus loin.

Telle est déjà son idée à 40 ans. L'en-soi et l'activité, répon-

dit-il à un ami, sont d'une même source... L'Homme Vertueux, dans son travail moral, cherche l'en-soi par l'activité... Vous n'avez qu'à travailler sans cesse à ce qui est du *mouvement*. Si dans le *mouvement* tout est harmonie, par le fait même, tout est équilibre dans le *repos* (dans l'en-soi silencieux) »¹.

Sans nous arrêter à d'autres textes de détail, signalons un long développement qu'il consacre à la question qui nous occupe, un mois ou deux avant sa mort, dans sa réponse à Nié Pao lui-même. Celui-ci trouve qu'il tire beaucoup de profit à réaliser le *liang-tche* par la pratique de la piété filiale et de la déférence fraternelle. Le Maître, tout en l'approuvant, le met en garde contre la tentation de se limiter à une activité quelconque du *liang-tche*. En même temps, il lui apprend qu'en travaillant sur une activité, toutes les autres en bénéficient.

« Car le *liang-tche* n'est qu'une manifestation naturelle et lumineuse de la norme céleste, un élan de sincérité et de sympathie, lequel constitue son en-soi. C'est pourquoi réaliser cet élan du *liang-tche* à l'égard de ses parents, c'est la piété filiale ; réaliser cet élan à l'égard du frère aîné, c'est la déférence fraternelle ; réaliser cet élan à l'égard du prince, c'est le dévouement. Il n'y a qu'un *liang-tche*, qu'un élan de sincérité et de sympathie. Si cet élan de notre *liang-tche* n'arrive pas à se réaliser en ce qui touche la déférence fraternelle, il ne se réalisera pas non plus en ce qui touche la piété filiale. Si cet élan n'arrive pas à se réaliser en ce qui touche notre dévouement envers le prince, il ne se réalisera pas non plus en ce qui touche la déférence fraternelle. C'est pourquoi avoir réalisé notre *liang-tche* en ce qui touche le dévouement envers le prince, c'est avoir réalisé notre *liang-tche* en ce qui touche la déférence fraternelle, c'est avoir réalisé notre *liang-tche* en ce qui touche la piété filiale. Cela ne veut pas dire que si l'on ne peut pas réaliser le *liang-tche* en ce qui touche le dévouement envers le prince, on soit obligé de commencer par développer son *liang-tche* en ce qui touche la piété filiale. Ce serait

encore abandonner le principal pour chercher l'accessoire. Le *liang-tche* est un. Dans toutes ses manifestations, dans tout son développement, il est toujours suffisant (complet) pour le moment actuel, sans aucun changement, sans rien qui vienne ou qui s'en aille, sans besoin d'emprunter ailleurs. Néanmoins, dans ses manifestations, dans son développement, il y a un poids, un volume (une mesure parfaitement exacte), auxquels rien ne peut être ajouté ou retranché : c'est ce qu'on appelle son *équilibre* naturel. Quoique ce poids, ce volume ne tolèrent aucune addition ou retranchement, cependant le *liang-tche* est toujours un. Quoiqu'il soit toujours un, son poids, son volume ne tolèrent aucune addition ou retranchement (sa mesure reste parfaitement exacte). S'il pouvait être modifié, s'il avait besoin d'emprunter, par là même il perdrait sa nature propre qui est d'être un élan de sincérité et de sympathie. C'est pourquoi l'activité merveilleuse du *liang-tche* n'a ni forme, ni limitation »¹.

Des idées contenues dans ce texte, on peut conclure que, pour Wang Yang-ming, réaliser l'intuition morale, dans un acte particulier, — et quel qu'il soit, — c'est par le fait même développer le principe intuitif ; et tous les autres actes qui découleront de ce principe en profiteront. La raison en est que notre *liang-tche* est *un*, notre vie spirituelle, une. Si nous accomplissons un certain acte matériellement bon, tout en refusant d'en accomplir un autre, il est évident que même dans l'accomplissement du premier acte, nous ne réalisons point le *liang-tche* ; nous n'agissons en réalité que d'après un désir égoïste ; nous ne faisons qu'altérer la pureté de notre intuition morale, que mettre obstacle à l'élan naturel du *liang-tche*. Si, au contraire, nous agissons tout simplement selon notre *liang-tche* dans nos actes particuliers, dans nos occupations quotidiennes, l'en-soi du *liang-tche* en sera naturellement perfectionné.

C'est pourquoi « la pratique ne saurait se détacher de l'en-

1. TC. I. 2 : II. 77, 78 ; TSL. 182, 183. A. 177.

soi ; l'en-soi ne saurait admettre un dedans et un dehors ». Quand on distingue un dedans et un dehors et qu'on cherche à perfectionner l'en-soi sans vouloir s'occuper de ses activités, on ne fait que dévier. « Seulement, aux temps postérieurs, ceux qui s'adonnent à la pratique, distinguent un dedans et un dehors et ainsi ils perdent leur en-soi (ils ne travaillent plus sur l'en-soi). Maintenant je déclare que la pratique ne doit pas admettre un dedans et un dehors ; telle serait précisément une pratique travaillant sur l'en-soi »¹.

Rien n'est plus vrai, à notre avis, rien n'est plus sûr que cet enseignement toujours pratique, toujours concret du Philosophe du *liang-tche*. Nous n'avons qu'à agir selon notre *liang-tche* dans nos actes particuliers, dans nos occupations ordinaires, et nous cultiverons, nous réaliserons par le fait l'en-soi de notre *liang-tche*.

Cependant, l'ambition de Nié Pao qui veut voir se développer directement l'en-soi du *liang-tche*, serait-elle dépourvue de toute légitimité ? La bonté de l'en-soi n'est-elle pas antérieure, logiquement au moins, à la bonté de l'acte ? Et s'il est vrai que chacun de nos actes conformes au *liang-tche* renforce à son tour la bonté de l'en-soi, il est vrai aussi que la bonté de l'acte provient de la bonté de l'en-soi. Comment éviter un cercle vicieux ? De plus, s'il n'est point en notre pouvoir de cultiver directement l'en-soi même du *liang-tche*, serait-il absolument impossible que notre *liang-tche* soit directement amélioré, perfectionné, sans l'intermédiaire d'actes particuliers conformes au *liang-tche* ?

D'ailleurs, le refus de tout essai de cultiver l'en-soi du

1. TC. I. 3 : IV. 3 ; TSL. 196. A. 178.

liang-tche, ne provient-il pas, chez quelques-uns au moins, comme chez Wang Ki, de ce présupposé que l'en-soi du *liang-tche*, la nature de l'homme est parfaitement bonne, même en tant que principe concret des activités morales, et que nous n'avons qu'à laisser développer cette bonté parfaite sans possibilité ni besoin de perfectionner l'en-soi lui-même ? Ceci nous amène au chapitre suivant.

CHAPITRE HUITIEME

LA BONTÉ PARFAITE DE L'EN-SOI ET LA PRATIQUE MORALE

« La pratique ne saurait se détacher de l'en-soi ». Nié Pao a eu tort de vouloir préconiser une pratique qui, par-dessus les activités particulières, viserait directement l'en-soi du *liang-tche*. Mais si l'en-soi du cœur est parfaitement bon, s'il transcende le bien et le mal relatifs, ou même seulement s'il n'y a pas à parler de bien et de mal au sujet de l'en-soi, — n'aurait-on pas mieux fait de laisser agir tout simplement l'en-soi du cœur ? Dans ce cas, réaliser le *liang-tche* en faisant le bien et en éliminant le mal, ne serait-ce pas une pratique secondaire, inférieure, pour les intelligences qui ne savent pas comprendre l'en-soi ? Le problème n'est plus posé du point de vue du cœur (du *liang-tche*) agissant ou silencieux ; il s'agit de peser la bonté même de l'en-soi de notre cœur.

Ce problème a été discuté entre Wang Ki et Ts'ien Té-hong, et soumis au Maître peu de temps avant sa mort : et ce fut le célèbre « Entretien de T'ien-ts'iuén 天泉 sur l'Enseignement en Quatre Propositions ». Wang Ki, entraîné par son intelligence trop subtile, cherchera toujours à transcender le bien et le mal relatifs. Lui et ses partisans entraîneront la doctrine de Wang Yang-ming vers la théorie bouddhiste du Dhyâna et ouvriront la porte à de graves abus. Les philosophes postérieurs y prendront occasion de critiquer sévèrement la doctrine de Wang Yang-ming, et ceux-là mêmes qui

lui sont sympathiques, douteront de l'authenticité de ces Quatre Propositions.

Le problème est certes compliqué, même du pur point de vue historique où nous nous plaçons. Il nous paraît que pour saisir la véritable pensée de Wang Yang-ming, il faut examiner : quelle est l'interprétation la plus naturelle de ces Quatre Propositions ; pourquoi Wang Yang-ming a parlé de deux pratiques différentes ; dans quel sens l'en-soi du cœur est dit « sans bien ni mal » ; et quelle espèce de « bonté parfaite » convient à l'en-soi du cœur. Alors, nous pourrions être sûrs que, par cet entretien et malgré cet entretien de T'ien-ts'iuén, Wang Yang-ming n'a jamais voulu enseigner comme une pratique idéale et suprême, de *laisser agir* l'en-soi du *liang-tche*.

Commençons par donner le récit historique de cet Entretien de T'ien-ts'iuén.

I. — L'ENTRETIEN DE TIEN-TS'IUEN.

Notons d'abord que nous possédons trois récits de cet Entretien. Le premier, plus abrégé, que Hoang Tsong-hi attribua à Wang Ki lui-même¹, se trouve dans le troisième livre de *T'ch'oan-si-lou*². Le second, rédigé par Ts'ien Té-hong, est dans les *Annales*³ ; plus détaillé que le précédent, il lui est identique en substance. Le troisième se trouve dans les écrits de Wang Ki, rédigés par ses disciples⁴ ; il comporte quelques divergences notables dont nous parlerons. Nous donnons ici le récit des *Annales*.

1. MJ. I. 10 : II. 82.

2. TC. I. 3 : III. 26, 27 ; TSL. 257, 258.

3. TC. I. 34 : XIII. 22, 23.

4. Voir le passage cité en entier dans le *Wang Cheou-jen*, par TS'ÏEN MOU, pp. 95-97.

Nous sommes à l'automne de 1527. Wang Yang-ming était sur le point de quitter sa famille pour l'expédition au Koang-si.

« Le 8^e jour de cette lune (9^e lune, le 2 Octobre), Ts'ien Té-hong et Wang Ki sont allés rendre visite à Tchang Yuan-tch'ong dans son bateau. On s'entretint du point le plus important du travail moral. « Le Maître a dit, remarque Wang Ki : Connaître le bien et le mal : tel est le *liang-tche* (la connaissance naturellement bonne) ; faire le bien et éliminer le mal, telle est la rectification de l'objet (la pratique morale)¹. Peut-être cela n'est-il pas une façon de parler définitive ».

« Comment cela ? » demande Té-hong.

« Puisque l'*en-soi* du cœur n'a ni bien ni mal, dit Wang Ki, de même, la *pensée* n'a ni bien ni mal ; de même, la *connaissance* n'a ni bien ni mal ; de même, l'*objet* n'a ni bien ni mal. Si on dit que la pensée a du bien ou du mal, en fin de compte, le cœur aussi ne sera plus sans bien ni mal ».

« L'*en-soi* du cœur, dit Té-hong, de par soi-même, n'a ni bien ni mal. Mais, comme il est longtemps souillé par les habitudes, on trouve à l'*en-soi* du cœur du bien et du mal. Faire le bien et éliminer le mal, c'est précisément restaurer cet *en-soi*. Si on s'aperçoit que l'*en-soi* est ainsi (sans bien ni mal) et si on se borne à dire qu'il n'y a rien à faire, je crains fort que ce ne soit là une imagination ».

« Demain, dit Wang Ki, le Maître s'en va. Ce soir, nous pouvons aller l'interroger ».

Il était nuit lorsque les visiteurs partirent. Le Maître allait rentrer à l'intérieur (dans ses appartements privés). Apprenant que Té-hong et Wang Ki attendaient debout dans la cour, il sort de nouveau et fait transporter les sièges sur le pont de T'ien-ts'iuén. Té-hong rend compte de sa discussion avec Wang Ki et demande conseil.

« Justement, je souhaitais que vous me posiez tous les deux cette question, dit le Maître tout content. Je suis sur le point de partir et aucun de mes amis n'a discuté ce point.

1. Le Tch'oan-si-lou ici complète les deux premières propositions : Ni bien ni mal, tel est l'*en-soi* du cœur ; ou bien ou mal, telle est la pensée qui se meut.

Vos vues à tous les deux doivent précisément se compléter, et non pas se contredire. Jou-tchong (Wang Ki), vous devez vous servir de la pratique de Té-hong ; et Té-hong, vous devez saisir (la vue sur) l'en-soi de Jou-tchong. Tous deux vous profiterez l'un de l'autre, et ma doctrine n'aura plus de lacune ».

Té-hong demande des explications.

« Pour ce qui est d'avoir (le bien et le mal), répond le Maître, c'est seulement vous qui en avez. L'en-soi du *liang-tche*, de par soi-même, n'en a point. L'en-soi n'est que le « grand vide ». Dans ce « grand vide » (le ciel atmosphérique) se trouvent soleil, lune, étoiles, vent, pluie, rosée, tonnerre, nuages, brume : qu'est-ce qui y manque ? Et pourtant qu'est-ce qui pourrait faire obstacle à ce « grand vide » ? L'en-soi du cœur de l'homme est tel ; il est grand vide, sans figure ; il passe et il se transforme sans besoin d'aucun effort. La pratique de Té-hong doit être telle ; alors ce sera une pratique qui convient à l'en-soi ».

Wang Ki demande aussi des explications.

Le Maître répond : « Jou-tchong, l'idée que vous avez aperçue, vous ne devez la pratiquer que pour vous seul, dans le secret ; vous ne devez pas vous en servir pour conduire les autres. Les hommes supérieurs ne se rencontrent guère dans ce monde. Yen-tse et Ming-tao (Tch'eng Hao) eux-mêmes n'oseraient prétendre qu'il suffit d'avoir compris l'en-soi pour saisir ce qui concerne la pratique et pénétrer à la fois l'objet et le moi, le dedans et le dehors. Comment pourrait-on l'attendre facilement des gens ordinaires ?

« Désormais, tous deux, quand vous parlerez aux *étudiants*, vous devez être fidèles à l'idée essentielle qu'expriment mes quatre propositions :

Ni bien ni mal, tel est l'en-soi du cœur ;

Ou bien ou mal, telle est la pensée en mouvement ;

Connaître le bien et le mal, tel est le *liang-tche* (la connaissance naturellement bonne) ;

Faire le bien et éliminer le mal, telle est la rectification de l'objet.

qui ne mérite pas d'être tenue comme définitive. Car l'*en-soi* et l'*activité*, le *manifeste* et le *secret* : ne sont qu'une même vitalité ; cœur, pensée, connaissance, objet : ne sont qu'une même action. Si l'on a compris que le cœur est un cœur sans bien ni mal, la pensée sera une pensée sans bien ni mal, la connaissance sera une connaissance sans bien ni mal, l'objet sera un objet sans bien ni mal. Car, un cœur sans cœur (un cœur qui n'a ni bien ni mal) se gardera intimement ; une pensée sans pensée (du bien et du mal) réagira vivement ; une connaissance sans connaissance (particulière) laissera l'en-soi silencieux ; un objet sans objet (particulier) laissera une activité merveilleuse. La nature que le ciel nous a donnée est souverainement bonne, sans mélange de mal ; elle entre en contact et réagit à merveille ; son activité est nécessaire, et ne saurait être qualifiée de bonne. De mal, (la nature, l'en-soi du cœur) n'en a pas en effet ; de bien, pas davantage. Ainsi on le dit sans bien ni mal. S'il y a du bien et du mal (dans le cœur), alors la pensée est mue par l'objet ; ce n'est plus là le cours naturel du cœur, mais un arrêt dans le préjugé du bien et du mal (l'embarras des jugements moraux tout faits). Ce qui découle tout naturellement de la nature, c'est un mouvement sans mouvement (une activité sans trouble, un véritable bien). Ce qui s'arrête à l'existence (du bien et du mal), c'est un mouvement avec mouvement (une activité troublée, un véritable mal). La pensée est produite par le cœur. Si la pensée avait du bien et du mal, la connaissance et l'objet en auraient tous les deux et le cœur ne pourrait plus être dit ne pas en avoir (le cœur aurait du bien et du mal et ne serait plus parfaitement bon) ».

Wang Ki condamne donc toute idée de bien et de mal relatifs et veut transcender l'ordre des valeurs morales telles que nous les donne notre *liang-tche* dans nos actes particuliers, pour laisser agir l'en-soi du cœur, absolument bon sans opposition de bien et de mal. L'intention de faire un bien parce que c'est un bien, c'est pour Wang Ki, comme pour les Bouddhistes, déjà un mal, puisqu'on tombe dans l'ordre du relatif.

Ainsi, dans le récit qu'il fait à ses disciples de l'Entretien

de T'ien-ts'iuén, il renforce la réponse de Wang Yang-ming dans son propre sens, en ce qui touche l'admission des deux pratiques et l'éloge de la pratique « idéale » convenant uniquement aux intelligences supérieures. Mais il passe complètement sous silence la recommandation instante du Maître, d'enseigner à tout homme de faire le bien et d'éliminer le mal selon le *liang-tche* et de se mettre en garde contre la prétention d'atteindre l'en-soi, de le laisser agir, en négligeant les efforts particuliers¹.

Certes, Wang Ki n'a jamais voulu abandonner la doctrine de Wang Yang-ming, et de fait, il parle souvent de la nécessité de faire le bien et d'éliminer le mal à ceux qu'il considère, peut-être, comme des intelligences moyennes ou inférieures. Mais sa tendance foncière le porte à laisser agir l'en-soi du cœur. On n'aurait, selon lui, qu'à croire fermement à la bonté transcendante du *liang-tche* et à lui laisser libre cours ; et on n'aurait pas besoin de se recueillir ni de surveiller ses actions. Ainsi « rectifier le cœur » est une pratique qui remonte au principe, à la source même ; au contraire, « rendre sincère la pensée » est une pratique qui poursuit les effets. Si l'on fonde sa pratique sur le cœur même, le cœur étant sans bien ni mal, par le fait même la pensée sera aussi sans bien ni mal : c'est le principe qui gouverne les effets. Si l'on fonde sa pratique sur la pensée, on sera obligé de se décider entre le bien et le mal, et alors le cœur ne sera plus sans mélange : c'est par l'effet qu'on veut restaurer le principe².

Cette doctrine presque bouddhiste provoque les critiques des autres disciples, et la réaction de Nié Pao et de Lo Hong-sien se fait, au fond, contre Wang Ki. Pourtant, la doctrine du Dhyâna exerce toujours une grande influence sur les esprits rêveurs et la tendance paresseuse de l'homme ne s'incline que trop à vouloir acquérir la perfection à peu de frais, ou même sans frais. Volontiers on approuve, pour déguiser sa propre lâcheté, ces paroles paradoxales de quelques esprits extrêmes,

1. Voir *ibid.* pp. 96, 97.

2. MJ. I. 12 : III. 2. A. 181.

qui ne mérite pas d'être tenue comme définitive. Car l'*en-soi* et l'*activité*, le *manifeste* et le *secret* : ne sont qu'une même vitalité ; cœur, pensée, connaissance, objet : ne sont qu'une même action. Si l'on a compris que le cœur est un cœur sans bien ni mal, la pensée sera une pensée sans bien ni mal, la connaissance sera une connaissance sans bien ni mal, l'objet sera un objet sans bien ni mal. Car, un cœur sans cœur (un cœur qui n'a ni bien ni mal) se gardera intimement ; une pensée sans pensée (du bien et du mal) réagira vivement ; une connaissance sans connaissance (particulière) laissera l'en-soi silencieux ; un objet sans objet (particulier) laissera une activité merveilleuse. La nature que le ciel nous a donnée est souverainement bonne, sans mélange de mal ; elle entre en contact et réagit à merveille ; son activité est nécessaire, et ne saurait être qualifiée de bonne. De mal, (la nature, l'en-soi du cœur) n'en a pas en effet ; de bien, pas davantage. Ainsi on le dit sans bien ni mal. S'il y a du bien et du mal (dans le cœur), alors la pensée est mue par l'objet ; ce n'est plus là le cours naturel du cœur, mais un arrêt dans le préjugé du bien et du mal (l'embarras des jugements moraux tout faits). Ce qui découle tout naturellement de la nature, c'est un mouvement sans mouvement (une activité sans trouble, un véritable bien). Ce qui s'arrête à l'existence (du bien et du mal), c'est un mouvement avec mouvement (une activité troublée, un véritable mal). La pensée est produite par le cœur. Si la pensée avait du bien et du mal, la connaissance et l'objet en auraient tous les deux et le cœur ne pourrait plus être dit ne pas en avoir (le cœur aurait du bien et du mal et ne serait plus parfaitement bon) ».

Wang Ki condamne donc toute idée de bien et de mal relatifs et veut transcender l'ordre des valeurs morales telles que nous les donne notre *liang-tche* dans nos actes particuliers, pour laisser agir l'en-soi du cœur, absolument bon sans opposition de bien et de mal. L'intention de faire un bien parce que c'est un bien, c'est pour Wang Ki, comme pour les Bouddhistes, déjà un mal, puisqu'on tombe dans l'ordre du relatif.

Ainsi, dans le récit qu'il fait à ses disciples de l'Entretien

de T'ien-ts'iuen, il renforce la réponse de Wang Yang-ming dans son propre sens, en ce qui touche l'admission des deux pratiques et l'éloge de la pratique « idéale » convenant uniquement aux intelligences supérieures. Mais il passe complètement sous silence la recommandation instante du Maître, d'enseigner à tout homme de faire le bien et d'éliminer le mal selon le *liang-tche* et de se mettre en garde contre la prétention d'atteindre l'en-soi, de le laisser agir, en négligeant les efforts particuliers¹.

Certes, Wang Ki n'a jamais voulu abandonner la doctrine de Wang Yang-ming, et de fait, il parle souvent de la nécessité de faire le bien et d'éliminer le mal à ceux qu'il considère, peut-être, comme des intelligences moyennes ou inférieures. Mais sa tendance foncière le porte à laisser agir l'en-soi du cœur. On n'aurait, selon lui, qu'à croire fermement à la bonté transcendante du *liang-tche* et à lui laisser libre cours ; et on n'aurait pas besoin de se recueillir ni de surveiller ses actions. Ainsi « rectifier le cœur » est une pratique qui remonte au principe, à la source même ; au contraire, « rendre sincère la pensée » est une pratique qui poursuit les effets. Si l'on fonde sa pratique sur le cœur même, le cœur étant sans bien ni mal, par le fait même la pensée sera aussi sans bien ni mal : c'est le principe qui gouverne les effets. Si l'on fonde sa pratique sur la pensée, on sera obligé de se décider entre le bien et le mal, et alors le cœur ne sera plus sans mélange : c'est par l'effet qu'on veut restaurer le principe².

Cette doctrine presque bouddhiste provoque les critiques des autres disciples, et la réaction de Nié Pao et de Lo Hong-sien se fait, au fond, contre Wang Ki. Pourtant, la doctrine du Dhyâna exerce toujours une grande influence sur les esprits rêveurs et la tendance paresseuse de l'homme ne s'incline que trop à vouloir acquérir la perfection à peu de frais, ou même sans frais. Volontiers on approuve, pour déguiser sa propre lâcheté, ces paroles paradoxales de quelques esprits extrêmes,

1. Voir *ibid.* pp. 96, 97.

2. MJ. I. 12 : III. 2. A. 181.

mais encore sincères. De la sorte, si Wang Ki ou Wang Ken demeurent des personnages respectables par leur vertu et leur savoir, au bout de quelques générations, le courant irrésistible portera bien des disciples lointains à abuser d'une façon lamentable de la doctrine du *liang-tche*. Sous prétexte de laisser agir l'en-soi qui est une perfection transcendante, ils ne pratiqueront aucune vertu, ils mépriseront les obligations sociales, ils se permettront de tout faire, puisque le mal n'existe plus pour eux !

III. — LA CRITIQUE DE HOANG TSONG-HI.

Cet abus des disciples infidèles fournit une des raisons pour lesquelles on attaquera violemment la doctrine du *liang-tche*. Même ceux qui resteront sympathiques à Wang Yang-ming douteront de l'authenticité de cet enseignement en Quatre Propositions. Hoang Tsong-hi dans son grand ouvrage historique, le *Ming-jou Hio-ngan*, reprend ses doutes et ses critiques en plus de dix endroits, à propos de la doctrine de Wang Yang-ming et de celles de ses disciples. Tout en désapprouvant l'esprit superficiel de ceux qui ne font que poursuivre le *liang-tche* dans ses activités¹, Hoang Tsong-hi est effrayé d'entendre dire que l'en-soi du cœur n'a ni bien ni mal. Car, l'orthodoxie confucéenne ne proclame-t-elle pas la bonté parfaite de la nature ? Wang Yang-ming aurait-il vraiment enseigné deux méthodes différentes, l'une pour les intelligences supérieures, l'autre pour les intelligences moyennes ? Aurait-il vraiment affirmé que l'en-soi du cœur, au lieu d'être parfaitement bon, est sans bien ni mal ?

Comme Hoang Tsong-hi a répété ses critiques à plusieurs

1. MJ. I. 10 : II. 54. A. 182. Sur ce point qui a fait le sujet de notre chapitre précédent, Hoang Tsong-hi se range du côté de Lo Hong-sien et contre Ts'ien Té-hong.

endroits et en variant ses expressions, les auteurs récents, à leur tour, se méprennent sur la pensée complète de Hoang Tsong-hi. A notre avis, celui-ci ne conteste pas d'une façon radicale l'authenticité des Quatre Propositions. Ses critiques se ramènent au fond à ces deux questions : d'abord, dans quelle mesure Wang Yang-ming avait pu dire que « l'en-soi est sans bien ni mal » ? Ensuite, si l'on entend cette proposition à la manière de Wang Ki, serait-ce encore la véritable pensée du Maître ?

A la première question, malgré des hésitations en d'autres endroits, Hoang Tsong-hi répond que « En réalité, « sans bien ni mal », signifie seulement qu'il n'y a encore ni pensée bonne ni pensée mauvaise ; cela ne veut point dire que vraiment la nature n'est ni bonne ni mauvaise. La proposition suivante : « la pensée est bonne ou mauvaise » veut seulement dire qu'il y a des pensées bonnes et des pensées mauvaises. Ces deux propositions ne font que rendre (l'idée de) ces deux mots *mouvement et repos* »¹. Il ne rejette donc pas toute façon de dire que l'en-soi est sans bien ni mal ; encore moins, rejette-t-il l'authenticité de cette proposition.

A la deuxième question, Hoang Tsong-hi, à la suite de son maître Lieou Tsong-tcheou 劉宗周, déclare absurde cette proposition avec le sens que lui donne Wang Ki². Car, la nature est parfaitement bonne et non point simplement exempte de bien ou de mal actuel. « Si elle était sans bien ni mal, d'où viendrait la pensée bonne ou mauvaise ? d'où viendrait la connaissance qui discerne le bien du mal ? d'où viendrait la réalisation du bien et la fuite du mal³ ? » Le mal serait sans fondement mais le bien le serait tout autant⁴. La proposition entendue dans ce sens contredit donc le langage de Wang Yang-ming qui souvent parle de la parfaite bonté de l'en-soi, de l'identité du *liang-tche* avec la norme céleste. Hoang Tsong-Hi, aussi bien que Lieou Tsong-tcheou, voudrait donc que cette proposition insoutenable soit une

1. MJ. I. 10 : II. 53. A. 183.

2. MJ. I. préliminaire : I. 7.

3. MJ. I. 10 : II. 82. A. 184.

4. MJ. I. 12 : III. 2. A. 185.

simple interpolation de Wang Ki. Et quand Tseou Cheou-i rapporte dans une lettre ces Quatre Propositions en changeant ainsi légèrement la première : « L'en-soi du cœur est parfaitement bon sans aucun mal », Hoang Tsong-hi souhaite que cette version soit la véritable et non celle de Ts'ien Té-hong¹. Mais en cela Hoang Tsong-hi semble contredire sa précédente justification des Quatre Propositions². On voit bien le flottement de sa pensée.

En tout cas, résumant la pensée orthodoxe du Confucianisme, Hoang Tsong-hi refuse de concevoir l'en-soi du cœur comme transcendant le bien et le mal relatifs et supprimant ainsi radicalement la nécessité de faire le bien et d'éviter le mal dans nos actes particuliers. Mais trop préoccupé de sauvegarder la « bonté parfaite » de notre nature, a-t-il répondu à la question posée par Wang Ki ? A-t-il vraiment saisi les nuances et les lacunes de la pensée de Wang Yang-ming ?

IV. — OU EST LA VÉRITABLE PENSÉE DE WANG YANG-MING ?

Nous nous efforcerons donc de saisir autant qu'il se peut la véritable pensée de Wang Yang-ming dans cet Enseignement en Quatre Propositions de l'Entretien de T'ien-ts'iuén. Nous nous demanderons quel est le sens évident de cet Enseignement ? Y a-t-il pour Wang Yang-ming deux pratiques morales ? Que peut signifier la négation du bien et du mal pour l'en-soi du cœur ? Et enfin, que signifie la « bonté parfaite » de cet en-soi ? Ces questions éclaircies, on n'aura plus besoin de réfuter l'opinion extravagante de Wang Ki.

1. MJ. I. 16 : III. 55. A. 186.

2. MJ. I. 10 : II. 54.

1) *Sens évident de ces Quatre Propositions.*

À notre avis, on ne peut douter que ces Quatre Propositions ne représentent le véritable résumé de l'enseignement de Wang Yang-ming, tant à cause de témoignages irrécusables, qu'à cause de sa conformité avec toute la pensée du Maître.

Avant de scruter la signification ultime de ces Quatre Propositions, nous devons les interpréter dans leur sens évident.

« L'en-soi du cœur n'a ni bien ni mal : telle est notre nature. Ensuite, l'activité se produit en des pensées bonnes ou mauvaises. Vient alors la connaissance qui distingue les pensées bonnes ou mauvaises. Enfin, c'est (le travail) de rectification de l'objet par l'accomplissement du bien et la fuite du mal ». Pareille interprétation a été en effet la plus courante, au témoignage de Hoang Tsong-hi lui-même. Interprétation qu'il juge trop facile, superficielle et insuffisante. « Ainsi, couche par couche, dit-il, on va du dedans au dehors. Tout est activité grossière. Le *liang-tche* n'est saisi que dans ses activités ; et ce n'est plus là cet en-soi antérieur à tout acte conscient »¹.

Pourtant, si nous sommes vraiment fidèles à l'esprit de Wang Yang-ming, nous n'avons aucune raison de dédaigner cette interprétation « facile ». N'oublions pas que Wang Yang-ming vise toujours la pratique et repousse toute spéculation inutile. S'il parle du *liang-tche*, de l'en-soi du cœur, c'est — nous l'avons maintes fois répété, — pour qu'on réalise le *liang-tche*, pour qu'on se mette à travailler sérieusement, efficacement à sa perfection. Il n'ignore pas les subtilités, mais ne les cherche point. Au contraire, « l'important est que le travail moral soit simple et pratique ; et plus il est pratique, plus il est simple ; plus il est simple, plus il est pratique »². S'il apprécie la doctrine de la réalisation du *liang-tche*, c'est parce qu'elle est, par dessus toute autre doctrine, simple, pratique et sûre³.

Ces Quatre Propositions doivent donc être simples et clai-

1. MJ. I. 10 : II. 53. A. 187.

2. TC. I. 6 : II. 19, 20 : voir A. 87.

3. TC. I. 6 : II. 19 : voir A. 86.

res, faciles à comprendre, à la portée de tous, avec un but éminemment pratique. On peut bien les comprendre comme une marche du dedans vers le dehors, dans un ordre chronologique, quitte à ne pas transformer ces différents états ou différents moments en des réalités distinctes, séparées de l'en-soi lui-même. Avant que l'homme agisse, son cœur n'avait évidemment ni bonne ni mauvaise action ; mais lorsqu'il se met à agir, — et il s'y met nécessairement, — il a des *pensées* (des mouvements) bonnes ou mauvaises ; mais son *liang-tche* saura bien les discerner, et seul son *liang-tche* les discernera. L'important est donc de nous appliquer à faire le bien et à éliminer le mal selon notre intuition morale, selon le jugement de notre conscience. Voilà un enseignement intelligible à tout le monde. Voilà un enseignement pratique, absolument nécessaire et toujours sûr.

2) 'Y a-t-il deux pratiques différentes ?

Il reste pourtant à savoir si cet enseignement n'est vraiment destiné qu'aux intelligences moyennes et inférieures, et si pour les intelligences supérieures, Wang Yang-ming aurait vraiment réservé quelque secret.

D'abord, il n'y a pas lieu de douter, à notre avis, des paroles rapportées par le Tch'oan-si-lou et les Annales, qui nous apprennent que Wang Yang-ming admettait deux pratiques différentes, les témoignages étant irrécusables.

Mais remarquons surtout comment Wang Yang-ming a terminé cet Entretien. Il recommande de n'enseigner que la pratique de faire le bien et éliminer le mal selon le *liang-tche* ; il insiste sur le fait que seule cette pratique convient à tout le monde, y compris les Parfaits ; il montre enfin les conséquences funestes qu'il y aurait à ne considérer que l'en-soi, en abandonnant la réalisation du *liang-tche* dans nos actes particuliers. Pratiquement donc, il condamne à tout point de vue la méthode chère à Wang Ki. Pratiquement, il annule sa concession primitive. Pratiquement, il ne reconnaît qu'une seule méthode pour tout le monde, refusant ainsi à l'autre

méthode toute possibilité, toute légitimité. Cela est parfaitement conforme à son esprit foncier, à l'ensemble de son enseignement, tel que nous l'avons exposé dans nos chapitres précédents.

Néanmoins, nous n'avons pas à nous étonner d'entendre Wang Yang-ming commencer par admettre l'idée de Wang Ki et lui en faire l'éloge. Car, à certains points de vue, nous semble-t-il, la considération de l'en-soi du cœur comme transcendant le bien et le mal relatifs, contient, malgré les protestations de Hoang Tsong-hi et de bien d'autres, une certaine part de vérité très élevée. Pour que le travail moral ne dévie point, ne dégénère point, il est trop vrai qu'on doit porter ses yeux plus haut, sur la vérité très élevée de l'en-soi. D'autre part, la considération de l'en-soi ne doit pour rien au monde nous détourner du travail sérieux dans nos occupations même les plus vulgaires. Mais si l'enseignement de la réalisation du *liang-tche*, tel que l'expriment les Quatre Propositions, est parfaitement sûr, la considération de l'en-soi, au contraire, a souvent l'inconvénient de nous faire négliger, ou même mépriser les détails du travail moral. Voilà peut-être pourquoi Wang Yang-ming, tout en commençant par admettre l'idée de Wang Ki, finit cependant par la repousser complètement. D'ailleurs, cette idée de Wang Ki n'est point inconnue à Wang Yang-ming qui s'était familiarisé avec la doctrine du Dhyâna. Ceci pourrait expliquer sa facilité à accepter de prime abord et à louer les propositions de Wang Ki. Nous pensons que si Wang Yang-ming avait eu le temps de discuter, de réfléchir, d'expérimenter les fâcheuses conséquences de cette vue trop sublime de Wang Ki, il aurait repoussé plus promptement, plus nettement cette prétendue pratique réservée aux intelligences supérieures.

3) *Dans quel sens l'en-soi est-il sans bien ni mal ?*

Wang Yang-ming parle souvent, avec tous les philosophes « orthodoxes » depuis Mencius, de la bonté parfaite de l'en-soi du cœur, de notre nature. Mais il ne craint pas de dire que l'en-soi du cœur n'a ni bien ni mal ; et en cela son langage

s'écarte de l'orthodoxie pour se rapprocher, verbalement au moins, de la doctrine bouddhiste. Nous verrons la véritable différence qui l'en sépare. Pour le moment, cherchons le sens précis de cette affirmation.

Rappelons-nous que la doctrine de Wang Yang-ming prend son point de départ dans l'immanence de la norme. Or, ceux qui veulent chercher dans les êtres extérieurs les normes, les vérités morales, supposent nécessairement qu'il y a des actes bons ou mauvais indépendamment de notre cœur, avant que notre cœur les connaisse, ou même produise ses actes. Il suffirait à notre cœur d'aller au dehors chercher ces vérités abstraites pour guider ensuite notre propre conduite. Wang Yang-ming ne veut point arrêter ses regards sur les valeurs morales abstraites ; il envisage essentiellement les valeurs de nos actes personnels, concrets, actuels ; il établit que leur valeur dépend strictement de notre propre cœur. C'est la base même de sa doctrine du *liang-tche*. Pour couper court à cette fausse conception de la valeur de nos actes déjà arrêtée, fixée, avant même que notre cœur agisse et la connaisse, Wang Yang-ming proclame qu'avant l'action, c'est-à-dire dans l'en-soi du cœur, il n'y a ni bien ni mal, puisque tout bien et tout mal dépendent de l'activité de notre cœur. Auparavant, il ne peut y avoir que des préjugés qui troublent le *liang-tche*.

Telle est précisément l'explication du fidèle témoin de l'Entretien de T'ien-Ts'iu. « L'en-soi du cœur de l'homme est *un*, écrit Ts'ien Té-hong dans une réponse. On peut l'appeler *bon* ; on peut l'appeler *parfaitement bon* ; on peut aussi l'appeler *sans bien ni mal*. Qu'on l'appelle *bon* ou *parfaitement bon* : tout le monde le croit sans difficulté. Pourquoi alors l'appelle-t-on encore *sans bien ni mal* ? C'est que l'en-soi de la bonté parfaite (le cœur qui connaît les vérités morales) n'a pas le mal de par soi-même, mais ne peut pas avoir le bien non plus. L'en-soi de la bonté parfaite est une intelligence vide, tout comme l'œil pour la vue, l'oreille pour l'ouïe. Cet en-soi qui est une intelligence vide, ne peut avoir d'avance l'idée du bien (les normes des actes particuliers) ; tout comme la vue ne peut

avoir d'avance une couleur déterminée, tout comme l'ouïe ne peut avoir d'avance un son déterminé. L'œil n'a aucune couleur en soi-même, ainsi peut-il connaître les couleurs de tous les êtres. L'oreille n'a aucun son en soi-même, ainsi peut-elle connaître les sons de tous les êtres. Le cœur n'a aucune bonté déterminée ; ainsi peut-il connaître les bontés (les valeurs morales) de tous les événements de l'univers. A présent, ceux qui parlent de cette *bonté parfaite* cherchent d'abord dans les faits, dans les êtres, ce qu'ils appellent les « normes fixes », les prenant pour règles de notre conduite à tenir dans les faits, envers les êtres. Dans ce cas, cette intelligence vide aurait d'avance des idées prédéterminées du bien, tout comme l'oreille aurait des sons avant qu'elle n'écoute, et l'œil des couleurs avant qu'il ne regarde. Ce serait étouffer l'activité de son ouïe et de sa vue ; ce serait offusquer l'en-soi qui est intelligence vide : et ce ne sera point là la bonté parfaite.... C'est pourquoi, notre Maître regretté a dit : « L'en-soi du cœur n'a ni bien ni mal ». Cette parole est dite contre ceux qui, dans les générations postérieures, « scrutent les êtres » et « approfondissent les normes » et qui établissent à priori (indépendamment du cœur qui agit et avant qu'il agisse) les biens (les valeurs morales de nos actes). Ce n'est donc là (dans cette parole du Maître) qu'une parole dictée par les circonstances »¹.

D'après cette explication de Ts'ien Té-hong, il est clair que si nous cherchons un sens profond, autre que celui que nous avons indiqué comme le plus évident, dans cette première Proposition, il faut la comprendre comme une déclaration de l'immanence de la norme sous une forme verbalement parallèle aux autres Propositions. Son but n'est donc point de nier la parfaite bonté de notre nature dans la considération de sa finalité, comme nous le verrons bientôt ; mais, tout simplement, de réfuter l'erreur qui fait dépendre les valeurs de nos actes personnels, des valeurs établies dans l'abstrait. Hoang Tsong-hi n'a donc aucun besoin de s'en alarmer. D'autre part, Wang Yang-ming et ses disciples, étant donné leurs considérations multiples sur l'en-soi du cœur et le terme

1. MJ. I. 11 : II. 96, 97. A. 188.

unique qui les exprime, ne se gênent point tantôt pour qualifier l'en-soi du cœur de parfaitement bon, tantôt pour dire qu'il n'a ni bien ni mal. C'est là, croyons-nous, la raison pour laquelle Tseou Cheou-i a rapporté l'Entretien de T'ien-ts'iu en modifiant légèrement la première Proposition. Ils ne contredisent pas pour autant le Confucianisme orthodoxe.

L'interprétation qui seule mérite les critiques des Confucianistes orthodoxes est, à notre avis, celle de Wang Ki. Pour lui, en effet, l'en-soi du cœur est bon d'une bonté absolue, qui transcende le bien et le mal relatifs, les valeurs morales de nos actes particuliers. Il se rapproche nettement des Bouddhistes, qui considèrent comme un mal et donc cherchent à supprimer toute existence concrète, tout acte positif, toute pensée bonne ou mauvaise, pour atteindre la bonté parfaite, absolue, du nirvâna. Et comme le néant de toute pensée est irréalisable, tant que vit le sujet pensant — ainsi que Wang Yang-ming l'a fait remarquer — et que l'homme au fond ne le désire pas, les Bouddhistes prétendent qu'il suffit de mépriser toute pensée déterminée, tout acte nécessaire, et même toute valeur morale particulière. De son côté, Wang Ki préconise d'exclure toute idée de bien et de mal relatifs, et de laisser libre cours à l'en-soi du *liang-tche* ; tout sera bon alors d'une bonté transcendante, sans aucune possibilité de contamination par le mal relatif.

Wang Yang-ming ne saurait admettre une telle pratique qui détruit en fait toute sa doctrine. Aurait-il admis au moins une bonté transcendante de l'en-soi, laquelle supprimerait le bien et le mal relatifs ? Il ne semble point qu'on puisse transposer sur le terrain ontologique où se place Wang Ki, les paroles de Wang Yang-ming qui ont plutôt une portée morale. Nous avons montré que par cette Proposition : sans bien ni mal, Wang Yang-ming veut signifier l'absence de toute vérité morale préconçue, élaborée dans l'abstrait, fixée d'avance. Tel est le sens de ce « grand vide » de l'Entretien de T'ien-ts'iu. Tel est aussi le sens d'un texte antérieur à l'enseignement du *liang-tche* : « Sans bien ni mal, c'est la norme en

repos ; ou bien ou mal, c'est le souffle (*k'i*) en mouvement. Ce qui n'est pas mû par le souffle : voilà ce qui est sans bien ni mal : voilà la bonté parfaite »¹. Mais il indique aussitôt la différence qui sépare la doctrine des Bouddhistes de la sienne : « Les Bouddhistes insistent sur la négation du bien et du mal, et ne s'occupent de rien ; aussi cette doctrine est-elle inapte à gouverner l'univers. Chez les Parfaits, au contraire, l'absence du bien et du mal n'est que l'absence d'affection égoïste et l'absence d'aversion égoïste.... Ils aiment et haïssent uniquement selon la norme, sans aucune pensée égoïste »¹.

Donc, par cette qualification de « sans bien ni mal », Wang Yang-ming ne cherche point à insinuer la « bonté transcendante » de notre nature. La question de la bonté parfaite de notre nature reste entière. Mais que pense Wang Yang-ming de ce dernier point ? C'est ce que nous allons examiner.

4) — *Quelle bonté attribuer à l'en-soi du cœur ?*

Nous avons vu que, si Wang Ki veut exclure le bien et le mal relatifs de l'en-soi du cœur, c'est précisément pour ne reconnaître que la bonté transcendante de l'en-soi, pour laisser agir uniquement cet en-soi qui est parfaitement bon. Quelle est donc la pensée exacte de Wang Yang-ming sur la bonté parfaite de l'en-soi du cœur ? Car, si sur ce point, il était de l'avis de Wang Ki, logiquement il devrait souscrire à la pratique de laisser se manifester naturellement cette bonté parfaite. Voilà l'intérêt véritable de la question présente.

Tout d'abord, notons que Wang Yang-ming identifie l'en-soi du cœur avec la *nature*, toujours considérée comme prin-

1. TC. I. 1 : II. 27 ; TSL. 76. — Un peu plus bas, il dit encore : « Agir selon la norme, c'est le bien ; se laisser mouvoir par le souffle, c'est le mal », Ibid. TSL. 77. A. 189. — Il nous faut bien remarquer que les mêmes termes employés dans ces deux endroits, n'expriment pas exactement les mêmes idées.

2. Ibid. TSL. 76. A. 190.

cipe actif d'un agent moral¹. Il s'agit donc pratiquement de savoir si la nature humaine est parfaitement bonne.

Ecartons la considération de notre nature envisagée comme une *réalité physique*. Car, comme tout être physique, notre nature a sa bonté physique ; ou plutôt, comme tout être physique, notre nature, de ce point de vue, n'a ni bien ni mal, puisque le bien et le mal sont avant tout des notions d'ordre moral. Nous avons déjà vu, d'ailleurs, que pour Wang Yang-ming, il n'existe pas d'être physique qui soit nécessairement affecté de malice morale.

Ecartons aussi la solution facile qui consiste à placer deux éléments réels dans notre nature ; l'un viendrait de la *norme* et serait parfaitement bon, l'autre viendrait du *souffle* et serait source d'imperfection et de mal². Une pareille solution ne peut trouver place dans la doctrine de Wang Yang-ming qui repousse toute distinction physique entre la norme et le souffle dans notre nature, et toute considération d'une nature séparée du souffle, de sa réalisation concrète. Le problème est donc ici mieux posé mais aussi plus difficile à résoudre.

Pour parler de la bonté parfaite de la nature, il faut d'abord savoir ce que désigne le mot nature. Or, ce mot ne manque pas d'équivoques comme tout autre terme philosophique. Lorsque les disciples interrogent le Maître sur les différentes opinions concernant la nature humaine, le Maître répond nécessairement par des distinctions. « La nature n'est pas quelque chose de fixe, dit-il. Ainsi, ce qu'on en dit n'est pas non plus quelque chose de fixe. Les uns en parlent d'après son *en-soi*, les autres d'après ses *activités* ; les uns en parlent

1. Voir ch. II, pp. 52, 53. — Tchou Hi qui attribue la nature à la norme et le cœur au souffle, à notre être concret, n'avait pas besoin de dire que l'en-soi du cœur est parfaitement bon ; il défend plus facilement la bonté parfaite de la nature dans laquelle il ne voit que la norme. Mais quand il envisage l'homme, la nature humaine telle qu'elle est, il est obligé de recourir à la distinction de deux éléments dans cette nature même.

2. Comme fait Tchou Hi en distinguant en nous « la nature essentielle » et la « nature physique » voir ch. V, p. 101, note 1.

d'après sa *source*, les autres d'après ses *effets*... *L'en-soi* de la nature n'a en effet ni bien ni mal ; considérée dans ses *activités*, la nature peut faire le bien ou le mal ; (considérée dans sa *source*, elle est parfaitement bonne¹) ; et ses *effets* sont de fait ou vraiment bons ou vraiment mauvais »². Donc, quand on parle de la bonté parfaite de la nature, il ne s'agit pas de ses activités, encore moins des effets de ses activités ; il s'agit de la nature considérée *dans sa source*, dans cette participation à la norme céleste, autrement dit, dans sa finalité suprême que « le ciel a voulue pour elle ».

Oui, c'est considérée dans cette finalité suprême, cette destination à la perfection morale, que notre nature mérite d'être appelée parfaitement bonne. En effet, tous les moralistes qui prêchent la pratique du bien et la fuite du mal, reconnaissent ou au moins supposent que notre nature, en tant qu'agent moral, a pour finalité la perfection morale. Parce qu'elle est faite pour la perfection morale, elle doit nécessairement tendre au bien moral et se détourner du mal moral, et en même temps être capable de faire le bien et de fuir le mal. Le *liang-tche* n'est autre chose que cette tendance consciente vers le bien et notre nature, cet en-soi du *liang-tche*, satisferait naturellement cette tendance naissante, si nous ne nous laissions pas entraîner par nos désirs égoïstes. Ainsi, notre nature peut être dite bonne, même parfaitement bonne, puisque sa finalité est la perfection morale.

Ce point de vue finaliste est en réalité le point de vue préféré des philosophes chinois, à la suite de Mencius. Ils exaltent donc la bonté native de la nature humaine. Wang Yang-ming se sert du même langage et dit par exemple : « La bonté parfaite est l'en-soi (la nature propre) du cœur »³. « La bonté

1. Nous ajoutons ce membre qui manque, d'après ce que dit Wang Yang-ming dans ce texte même : « Mencius a parlé de la nature directement d'après sa source » ; or, tout le monde connaît la doctrine de Mencius sur la bonté de la nature.

2. TC. I. 3 : III. 24, 25 ; TSL. 252. A. 191. — Cf. TC. I. 3 : III. 17 ; TSL. 233. A. 192.

3. TC. I. 1 : II. 2 ; TSL. 5. A. 24.

parfaite (la perfection morale suprême), c'est la règle suprême de « faire briller cette *vertu brillante* et d'aimer le prochain ». La nature que le Ciel nous a donnée est parfaitement bonne. Ce qu'il y a de lumineux dans notre nature, c'est la manifestation de cette bonté parfaite ; c'est l'en-soi de cette « vertu brillante » ; c'est ce qu'on appelle le *liang-tche* ¹. Dans cette finalité, il ne peut y avoir aucun mal ; ainsi elle est dite parfaitement bonne sans aucun mal ². Réaliser cette finalité, c'est donc se fixer dans la bonté parfaite ; c'est retrouver sa propre nature ³. Ainsi, faire le mal est dit « perdre son en-soi », perdre sa nature propre, perdre sa finalité ⁴. Sans doute, le méchant ne perd point sa nature physique, ni le principe concret de ses activités morales ; mais c'est la finalité, c'est la perfection morale qu'il perd du fait qu'il n'agit plus selon son intuition morale.

Le point de vue spécial et propre à Wang Yang-ming relativement à la bonté parfaite de la nature humaine, est sa doctrine du *liang-tche*. Mais notre capacité d'intuition morale provient, nous semble-t-il, bien plutôt de la condition de notre finalité à réaliser, que de la perfection actuellement possédée ou laborieusement acquise de l'homme en tant que principe concret de ses activités morales. En effet, pour rendre possible la réalisation de cette finalité, finalité consciente et non pas aveugle, il nous faut avant tout connaître où est notre perfection morale, où est la norme de cette perfection, où est la norme céleste. Cette faculté intuitive de la norme céleste, c'est pour Wang Yang-ming, le *liang-tche*. Le *liang-tche* est infaillible dans ses manifestations de la norme céleste : voilà un point d'une importance souveraine que nous avons déjà longuement exposé. « Le *liang-tche*, c'est la manifestation en nous de la norme céleste ». Ou d'une façon plus abrégée, « le *liang-tche*, c'est la norme céleste ». Ou encore : « L'en-soi du

1. TC. I. 26 : X. 37. A. 193.

2. Ibid. A. 194.

3. TC. I. 1 : II. 24 ; TSL. 67. A. 195.

4. TC. I. 1 : TSL. 38. A. 94.

cœur, c'est la norme céleste ». Il est évident que la norme céleste ne peut être que parfaitement bonne. Le *liang-tche* qui la manifeste (et en tant qu'il la manifeste) est donc aussi parfaitement bon.

Reconnaître de ce point de vue à notre nature une bonté parfaite, appartient donc à la pensée originale de Wang Yang-ming, aussi bien que de dire, d'un autre point de vue, qu'elle n'a ni bien ni mal. Car les deux formules, contradictoires en apparence font ressortir d'une façon paradoxale la même idée de l'immanence de la vérité morale, du rôle essentiel de notre *liang-tche* qui seul est juge des valeurs morales de nos actes.

Mais il faut nous garder d'étendre indûment cette considération. Une perfection finale est essentiellement un bien à réaliser, et non point un bien déjà réalisé. Autrement dit, si nous possédons dans notre nature une tendance à la perfection morale avec toutes les conditions nécessaires, nous ne possédons point pour autant cette perfection morale par la simple raison que nous devons y tendre. A notre avis, le grand tort de Wang Ki est précisément de confondre cette bonté parfaite à atteindre avec celle de notre nature considérée comme principe concret de nos activités morales. Pour réaliser une finalité, les simples possibilités du sujet ne suffisent pas. Autrement, toutes les finalités seraient nécessairement réalisées : ce que dément l'expérience la plus rudimentaire. Il ne faut donc pas transformer ces simples possibilités, conditions absolument indispensables, en une bonté parfaite actuelle, efficace, du principe concret des actes moraux, et préconiser de ne faire que laisser agir cette espèce de « bonté parfaite » qui n'est en réalité qu'un fantôme.

Wang Ki aurait raison, si notre nature considérée comme principe concret de ses actes moraux était, en effet, parfaitement bonne et ne produisait que des actes d'une bonté absolue. Or, tout en affirmant qu'une fois les obstacles supprimés, le *liang-tche* agit parfaitement bien, Wang Yang-ming n'a jamais dit qu'en laissant agir notre nature, tout sera parfaitement bon. Bien au contraire, il n'enseigne que le travail laborieux

de la réalisation du *liang-tche* dans les actes particuliers. Si vraiment notre nature, en tant que principe concret de nos actes moraux, est parfaitement bonne, la réalisation du *liang-tche* telle que l'enseigne Wang Yang-ming, serait une tromperie cruelle pour ces « intelligences moyennes et inférieures ».

La finalité morale, requiert un agent *libre* ; or, cela implique que cet agent peut ne pas vouloir réaliser sa fin. Wang Yang-ming ne l'ignore pas ; il exige, au contraire, une volonté ferme pour commencer le travail moral. De plus, tout en proclamant l'unité de notre nature, il ne craint point de lui attribuer des limitations dans ses qualités naturelles et des déviations dans ses activités¹. Notre nature n'admet pas un dedans et un dehors². Les désirs égoïstes et les habitudes mauvaises quoiqu'ils ne puissent jamais détruire la finalité profonde de notre nature, ne sont pourtant point en dehors de notre nature en tant que principe concret de nos actes. Même les obscurcissements et les obstacles qui affectent notre *liang-tche*, ne sont pas étrangers à notre nature. Dès lors, comment pourrait-on dire que notre nature en tant que principe concret de nos activités morales est parfaitement bonne ? Comment ose-t-on laisser agir notre nature, en négligeant, en condamnant même, un sérieux travail de réalisation du *liang-tche*, selon notre intuition morale, dans chacun de nos actes particuliers ?

Il n'y a donc aucune raison de mettre en doute l'authenticité de l'Entretien de T'ien-ts'iu'en, ni celle de l'Enseignement des Quatre Propositions. Malgré les critiques sévères d'un Hoang Tsong-hi, nous ne nous étonnons point d'entendre Wang Yang-ming parler de deux pratiques différentes, ou affirmer l'absence du bien et du mal dans l'en-soi du cœur. Malgré les idées subti-

1. TC. I. 2 : II. 63 ; TSL. 154. A. 95.

2. TC. I. 3 : III. 17 ; TSL. 266. Voir. A. 192.

les de Wang Ki, nous croyons que la pensée ferme de Wang Yang-ming fut toujours de n'admettre en fait qu'une pratique morale, la réalisation du *liang-tche* dans nos actes particuliers. C'est en cela que consiste la solidité de la doctrine de Wang Yang-ming. Pourtant, nous aurions voulu que sa pensée fût exprimée avec plus de netteté et que sa terminologie prêtât moins aux équivoques. Il faut en accuser sa mort prématurée.

CONCLUSION

RÉALISER LE LIANG-TCHE, voilà donc l'idée centrale de la philosophie morale de Wang Yang-ming.

Par le *liang-tche*, par cette connaissance naturellement bonne et d'ordre moral, par cette intuition morale, Wang Yang-ming nous enseigne d'une façon précise l'immanence de la norme de notre perfection morale dans notre cœur, dans l'intime de notre être. L'Ecole de Tchou Hi, séparant la norme du cœur, a prescrit la recherche de cette norme en dehors de notre cœur ; elle a posé ainsi comme condition préalable au travail de notre perfection la connaissance des êtres extérieurs, la science abstraite de nos devoirs. Réagissant contre cette Ecole, Wang Yang-ming commence par montrer que le véritable objet moral n'est pas l'être matériel, extérieur, mais notre acte tout intime, tout personnel. Il s'ensuit que la norme, aussi bien que l'objet, nous est tout intime. Autrement dit, c'est à notre propre conscience de juger la valeur morale de notre acte concret, actuel. Les connaissances acquises dans les livres ou discutées dans l'abstrait, ne peuvent remplacer ce jugement concret, actuel, intime, personnel. Et ce jugement se forme naturellement en nous, découlant de notre nature dont la finalité suprême est la perfection morale. Au lieu de dresser pour nous une liste morte de vertus et de défauts, Wang Yang-ming nous indique donc la règle vivante de notre conduite morale. Et, pour éviter les confusions qu'entraînent nécessairement les termes courants, comme aussi pour exprimer l'intimité, la spontanéité, l'infaillibilité de cette règle,

Wang Yang-ming l'appelle finalement le *liang-tche*. Mais il ne nous suffit pas d'avoir une notion purement théorique du *liang-tche* ; il faut avoir une foi ferme et agissante en notre propre *liang-tche*, croire à sa parfaite sûreté dans la manifestation de la norme morale, et être prêt à lui obéir, à le réaliser.

Réaliser, voilà le mot qui dénote le caractère essentiel de la doctrine pratique de Wang Yang-ming. Le travail de notre perfection consiste à réaliser le *liang-tche*, à agir selon l'intuition morale. Toutes les doctrines morales, d'après le Philosophe du *liang-tche*, se ramènent au fond à ce point unique. Et ses propres enseignements antérieurs, comme par exemple la doctrine de la synthèse de la connaissance et de l'action, ne font qu'exprimer d'une façon moins heureuse ce qu'exprimera plus tard cette formule définitive, qui les dépasse par sa simplicité, son caractère pratique et sa sûreté. Mais la doctrine du *liang-tche* ne supprime pas pour autant les difficultés inhérentes au travail de la perfection, et ne nous dispense pas d'efforts pénibles. Wang Yang-ming, en directeur de conscience expérimenté, dévoile à ses disciples les obstacles au travail de la perfection, leur suggère des méthodes pratiques et les met en garde contre les déviations possibles : tant le Philosophe du *liang-tche* poursuit sans relâche son but éminemment pratique.

Réaliser le *liang-tche*, agir selon l'intuition morale dans les actes particuliers pour faire le bien et écarter le mal, constitue incontestablement la doctrine positive, explicite, de Wang Yang-ming, doctrine à laquelle il revient à tout propos. Mais des questions ultérieures relatives à l'en-soi du *liang-tche* ne peuvent manquer de se poser, questions d'autant plus inévitables, qu'elles s'agitent couramment à propos de la *nature* et du *cœur* avec lesquels se confond l'en-soi du *liang-tche*. Esprit intuitif et synthétique, Wang Yang-ming n'aime pas à quitter le terrain solide et immédiat de la conscience pour s'aventurer dans les spéculations. Aussi laisse-t-il volontiers ces questions dans l'ombre. Pourtant, dans ses réponses aux disciples, nous avons pu admirer ses vues sur l'unité concrète que forment le principe d'activité et l'activité elle-même, le principe inchangé et l'acte qui change, la perfection du prin-

cipe et celle de l'acte. Partant de ces vues synthétisantes, Wang Yang-ming a dû repousser la possibilité pour nous de travailler directement sur le principe même d'intuition, de réaliser l'en-soi même du *liang-tche*. Puisque nous ne pouvons atteindre cet en-soi que dans ses activités, agissons tout simplement selon notre intuition morale dans nos actes ordinaires et le principe d'intuition sera par le fait même rendu plus lumineux, plus efficace. De plus, malgré l'ambiguïté de quelques expressions, Wang Yang-ming repousse la prétention de laisser libre cours à l'en-soi du *liang-tche* afin de transcender ainsi le bien et le mal relatifs et de rentrer dans la bonté absolue. Ce qu'il nous enseigne, c'est uniquement que nous travaillions tous sans exception, humblement mais résolument, à faire le bien et éviter le mal dans nos actes particuliers, selon notre intuition morale. Ainsi, entraîné vers les spéculations, le Philosophe du *liang-tche* s'en dégage très vite pour se cantonner fermement sur le terrain solide de la pratique morale.

Cette doctrine pratique de la réalisation du *liang-tche* nous espérons avoir été fidèle en l'exposant, — fidèle surtout à l'esprit, à l'attitude générale de son auteur, — malgré la difficulté qu'il y a à la saisir parfaitement dans ses points subtils et profonds. Nous espérons l'avoir clairement exposée malgré la difficulté que nous avons à nous exprimer dans une langue qui n'est pas la nôtre.

*

* *

Mais, que faut-il penser de cette philosophie du *liang-tche* ? Tout en souhaitant à notre lecteur une grande sympathie pour notre philosophe et une haute compétence dans l'appréciation de cette philosophie, nous insinuons ici en toute modestie, quelques-unes des remarques que cette étude nous a suggérées. Nous présenterons donc ce que nous considérons comme les

deux qualités éminentes de la philosophie du *liang-tche*, comme aussi ses deux lacunes.

D'abord, Wang Yang-ming a enrichi la philosophie d'un double apport définitif : sa doctrine du *liang-tche* nous enseigne, on ne peut plus fermement, l'immanence de la norme morale dans notre cœur ; et son propre exemple nous apprend à garder une attitude synthétique devant les réalités et les activités de notre vie spirituelle.

L'autre qualité de cette philosophie du *liang-tche*, c'est son caractère essentiellement pratique. Pratique dans son origine : elle est une expérience vécue de son auteur. Pratique dans son expression : elle est construite uniquement sur le terrain immédiat de notre conscience, à la différence des doctrines morales qui cherchent à se fonder, à se justifier par des raisonnements abstraits ou par des éléments étrangers à l'ordre proprement moral. Pratique encore dans ses effets : elle serre de plus près notre vie quotidienne, elle embrasse tous nos devoirs, les plus ordinaires comme les plus importants, à la fois ceux qui nous concernent et ceux qui règlent nos relations sociales ; elle associe la réflexion à l'action, la pensée à la vie, le perfectionnement de soi-même au service du bien commun.

Nous ne nous étendons pas sur ces qualités que tout lecteur saura découvrir.

Les qualités humaines ont souvent leur revers. Gardons-nous pourtant de chercher chez Wang Yang-ming des défauts de doctrine qu'il ne pouvait éviter. Gardons-nous de lui reprocher de ne pas avoir tout dit de la vérité. N'oublions pas que tout philosophe comme tout homme, pense dans son milieu et parle à son milieu. Ce serait donc non seulement manque de compréhension, mais encore erreur de méthode, que de reprocher à Wang Yang-ming de ne pas traiter le problème comme font les manuels d'Europe, ou de l'accuser de « considérer simple-

ment la conscience comme une sorte de fonction vitale », de rester « aussi matérialiste que Tchou Hi ».

Voici, nous semble-t-il, quelles sont les véritables lacunes de la philosophie du *liang-tche* : lacunes que Wang Yang-ming aurait sans doute comblées, au moins partiellement, s'il avait vécu plus longtemps.

En combattant avec vigueur les erreurs de l'Ecole de Tchou Hi et des Lettrés vulgaires, Wang Yang-ming nous paraît négliger trop, voire même méconnaître, le rôle des vérités morales que nous recevons du milieu social, des livres anciens en particulier, ou que nous étudions dans l'abstrait.

Certes, ces « vérités morales » ne sauraient en rien remplacer notre jugement personnel sur la moralité de notre acte concret et actuel. Néanmoins, elles nous aident puissamment à former notre jugement personnel. Notre *liang-tche* a besoin de matière mieux élaborée pour pouvoir mieux exercer son activité d'intuition. De plus, ces « vérités morales » extérieures sont souvent le résultat des intuitions d'autrui, l'accumulation des expériences vécues de ceux qui ont réalisé le *liang-tche* mieux que nous. Et si l'on se place au point de vue du *liang-tche* de l'univers, comme l'a fait parfois Wang Yang-ming lui-même, ces expériences vécues constituent le trésor du *liang-tche* commun à toute l'humanité, où puise le *liang-tche* de chaque individu.

Dès lors, ces « vérités morales » seraient-elles absolument étrangères à notre propre *liang-tche* ? Il ne sert de rien sans doute de les accepter matériellement sans les assimiler à notre vie spirituelle. Mais ce trésor commun « des vérités morales » a son rôle, son utilité propre, que notre *liang-tche*, abandonné à lui-même, ne saurait suppléer. C'est là, à notre avis, le véritable point qui fonde, qui justifie l'étude des « vérités morales » extérieures, qui réintègre, en quelque façon, le *liang-tche* d'un individu dans le *liang-tche* de l'univers. Wang Yang-ming lui-même n'a-t-il pas beaucoup profité de l'enseignement des Anciens, des expériences des autres ? N'a-t-il pas reçu l'illumination à Long-tch'ang à propos d'un texte du Ta-hio et construit sa doctrine définitive avec des expres-

sions anciennes ? De son vivant, le danger pour ses disciples était l'erreur des Lettrés vulgaires, qui abusaient des connaissances de ces « vérités morales » sans s'occuper de la rectitude de leur propre esprit. Mais bientôt ses propres disciples trahiront à leur tour la pensée du Maître et, méprisant toute étude des enseignements moraux, s'abandonneront à des extravagances, sous prétexte d'agir uniquement selon leur propre intuition. Si Wang Yang-ming avait pu constater de ses yeux ces abus, il aurait, croyons-nous, mieux dosé ses critiques contre la méthode de Tchou Hi, il aurait donné la juste place à ces « vérités morales » acquises de l'extérieur ou étudiées dans l'abstrait.

Une autre lacune de la doctrine de Wang Yang-ming, c'est d'avoir poussé exclusivement les vues synthétiques et négligé ainsi la complexité de notre esprit. La vie intime de l'esprit est tout un monde, dont l'unité ne supprime pas la diversité mais la rend peut-être plus difficile encore à étudier. La méconnaissance de cette diversité n'est pas moins fâcheuse dans ses conséquences pratiques que la méconnaissance de son unité. Les questions que nous avons traitées dans nos derniers chapitres le prouvent.

Nous voudrions donc apprendre du Philosophe du *liang-tche*, d'une manière plus précise, par exemple, quel rapport exact il y a entre notre cœur et la norme, qu'il identifie. Expliquer cette identité simplement par l'immanence de la norme dans notre cœur, comme fait Wang Yang-ming dans ses dernières années surtout, c'est une affirmation très sûre, très claire, certes, mais qui n'explique pas l'identité réelle. Expliquer cette identité en disant que la norme est produite par notre cœur, comme le fait ordinairement Wang Yang-ming, exige que le sens des mots *cœur* et *norme* soit précisé. Dans ce cas, le cœur n'est plus considéré comme « principe directeur » ou connaissant ; mais en tant que « en-soi du cœur », la nature, dont la « distribution normative » s'identifie avec la norme. Dès lors, comment cette « distribution normative » devient-elle actuellement connue, devient-elle la norme propre à mon acte concret et actuel ? Autrement dit, à quelle condition

mon intuition morale peut-elle s'actualiser, à quelle condition mon cœur, en tant que principe connaissant, peut-il connaître actuellement cette « distribution normative » de ma nature, à l'égard d'un acte déterminé, de telle sorte que, cette condition faisant totalement ou partiellement défaut, le *liang-tche* soit caché, obnubilé, la connaissance actuelle de la norme dans tel cas déterminé ne soit pas donnée, ou ne soit donnée qu'imparfaitement ?

Nous voudrions encore apprendre de Wang Yang-ming quelle est exactement cette « norme céleste » de notre perfection morale, et quel rapport exact il y a entre elle et le *liang-tche*. La norme céleste est-elle une perfection purement idéale ? Etant donné le réalisme de notre Philosophe qui lui fait confondre la « norme » ordinaire avec notre nature, nous ne le pensons pas. Serait-elle alors la Perfection suprême existante, le Bien Moral Absolu, Dieu lui-même pour nous exprimer avec le mot de la philosophie occidentale ? Comment entendrait-on alors telle parole de Wang Yang-ming : « le *liang-tche*, c'est la norme céleste » ? Faudrait-il l'entendre dans le sens qu'il lui donne le plus ordinairement : « le *liang-tche*, c'est la norme céleste manifestée en nous, c'est la manifestation de la norme céleste » ? Mais alors, entre notre *liang-tche* et la norme céleste un abîme se creuse ; et notre *liang-tche*, s'il est absolument indépendant des « vérités morales » extérieures et infaillible dans ses jugements de nos actes, comporte essentiellement une dépendance absolue à l'égard de la Norme Céleste, dont il tient son infaillibilité. Raison de plus pour souhaiter de connaître quelle est cette norme céleste et quel rapport il y a entre elle et le *liang-tche* et comment se fait cette manifestation.

Nous voudrions apprendre enfin, — car il nous faut terminer — quel est exactement le rapport du cœur et du *liang-tche*. Le cœur, ce principe directeur, doit-il se comprendre strictement dans le sens du « je » ? La Norme céleste s'impose à nous, et le *liang-tche* se trouve également chez tout le monde. Ce qui m'est exclusivement propre, c'est que *je réalise* ou que *je ne réalise pas* mon jugement moral. Wang Yang-ming lui-même n'a-t-il pas toujours répété à ses disciples

que la perfection consiste essentiellement dans la réalisation du *liang-tche*. L'idée centrale de sa doctrine n'est pas la notion abstraite du *liang-tche*, mais le travail vivant de la réalisation du *liang-tche*. Dès lors, malgré toutes les affirmations synthétiques de Wang Yang-ming, le *liang-tche* reste différent de notre cœur, du « je » qui le réalise ou non, et qui en porte la responsabilité et les conséquences. Wang Yang-ming eût été bien inspiré de montrer cette distinction, au lieu d'insister uniquement sur leur identité, suggérant ainsi inconsciemment à ses disciples l'idée de laisser libre cours à l'en-soi du *liang-tche*.

Telles sont, nous semble-t-il, les deux lacunes de la philosophie du *liang-tche*. Très probablement, c'est la mort prématurée de Wang Yang-ming qui l'a empêché de les combler. Cependant, empressons-nous de dire que ces lacunes de doctrine n'enlèvent rien à la solidité de la philosophie pratique de Wang Yang-ming. Car, celle-ci se construit et s'achève, non pas dans la région des spéculations abstraites, mais dans l'intuition de notre conscience, dans l'activité de notre vie spirituelle. Chez celui qui réalise son propre *liang-tche*, les lacunes de doctrine sont nécessairement comblées dans l'activité concrète, sinon par des concepts clairs, au moins par des attitudes générales et des perceptions confuses.

*

* *

Quelques mots en terminant sur l'influence qu'a exercée la philosophie du *liang-tche*.

De son vivant et après sa mort, Wang Yang-ming s'est attiré bien des critiques. Mais sa doctrine s'est répandue rapidement dans toute la Chine, grâce à la personnalité de son auteur, aussi bien qu'à l'influence de disciples nombreux et distingués. Le siècle qui suivit la mort de Wang Yang-ming constitue sans doute l'apogée de son influence. Ses grands disciples, dont nous avons déjà rencontré les noms au cours

de cette étude, deviennent à leur tour des maîtres célèbres et font école. Il faut cependant remarquer que jamais la doctrine de Wang Yang-ming n'a supplanté celle de Tchou Hi pour les examens officiels, bien qu'elle n'eût jamais été officiellement condamnée pour hétérodoxie, ni sous les Ming ni sous les Ts'ing.

A l'apogée, succède bientôt la décadence. Vers la fin des Ming, des disciples lointains font dévier lamentablement la doctrine pratique de la réalisation du *liang-tche*. Sous le prétexte de tout apprendre de leur propre *liang-tche*, ils tombent dans la méthode purement négative du Dhyâna, dans le mépris absolu des enseignements des Anciens et des obligations sociales. Sans doute, il n'a pas manqué de philosophes comme Lieou Tsong-tcheou et Hoang Tsong-hi, pour tenter de rendre vie à la philosophie du *liang-tche*. Mais dans l'ensemble, on est bien las des discussions sans fin de toute l'Ecole de la Norme ; et la décadence de la philosophie du *liang-tche* devient inévitable.

Avec les Empereurs des Ts'ing, l'autorité de Tchou Hi, officiellement confirmée, croît de jour en jour. Des Lettrés, se donnant comme ardents défenseurs du Maître officiel, s'attaquent violemment à Wang Yang-ming, tandis que les Lettrés sérieux, pour des raisons politiques ou autres, se tournent vers l'étude critique des textes des anciens livres. On est alors bien éloigné de l'esprit de Wang Yang-ming, esprit synthétique et assez arbitraire dans la manière dont il traite les textes anciens ; on l'est encore davantage des paroles vides et de la conduite extravagante de ses derniers disciples. Ainsi, la philosophie du *liang-tche* s'enfonce de plus en plus dans l'ombre durant ces trois derniers siècles, sauf au Japon.

Dans ce dernier pays, un siècle après la mort de Wang Yang-ming, Nakae Tôju (1608-1648), avec son disciple Kumazawa Banzan, fonda l'« Ecole de Yang-ming » et groupa autour de lui des Lettrés et des hommes d'Etat. L'influence de cette Ecole fut autrement durable qu'en Chine. La raison est que la doctrine du *liang-tche* entendue dans le sens purement pratique, convenait à la mentalité japonaise ; et c'est surtout ce côté pratique que retenaient les Lettrés japonais. De plus, la doctrine du *liang-tche* a joué un rôle politique dans la lutte

anti-shôgounale ; les nationalistes japonais s'en réclamaient pour l'opposer à celle de Tchou Hi devenue officielle dans ce pays aussi et asservie aux intérêts des Shôgoun. Jusqu'en ces derniers temps, l'influence de Wang Yang-ming a continué de s'exercer sur les Lettrés japonais ; et le Japon moderne a même honoré en 1907 Nakae Tôju de titres posthumes.

Revenons à la Chine. Depuis ces trente dernières années, on recommence à s'intéresser à Wang Yang-ming. Quelques études, malheureusement assez superficielles pour la plupart, ont été faites. Mais on est encore loin de pouvoir parler de l'influence de la philosophie du *liang-tche* sur la pensée moderne de la Chine. Cette pensée chez la plupart des Chinois a absorbé dans ces derniers temps tant d'idées matérialistes venues d'Europe et d'Amérique et a voué un tel mépris aux idées morales traditionnelles du pays, qu'on est encore peu préparé à comprendre la doctrine élevée et profonde de Wang Yang-ming. Mais nous ne doutons pas que, lorsque l'élite chinoise reviendra puiser son énergie morale chez ses propres maîtres — et heureusement ce mouvement se dessine déjà — le Philosophe du *liang-tche*, grâce aux éminentes qualités que nous avons signalées, aura plus de faveur auprès des modernes que d'autres penseurs et contribuera puissamment au redressement moral du peuple chinois.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA VIE DE WANG YANG-MING

A. D.	Règne de l'Empereur	Age de Wang Yang- ming	
1472	Hien-tsong Tch'eng-hoa	8	Naissance de Wang Yang-ming, le 31 octobre, (30 ^e jour, 9 ^e lune), à Yu-yao.
82		18	10 Sa famille se transporte à Pékin.
84		20	12 Mort de sa mère.
88	Hiao-tsong Hong-tche	1	16 Il va au Kiang-si pour se marier.
92		5	20 Reçu « licencié » à l'examen provincial. Il pratique la doctrine morale des philosophes des Song, mais sans succès.
97		10	25 Il s'initie aux arts militaires.
98		11	26 Il commence à « cultiver la vie » à l'école des Taoïstes.
99		12	27 Reçu « docteur » à l'examen national, et affecté successivement aux différents Ministères.
1501		14	29 Révisant les procès dans les provinces, il visite les Taoïstes et les Bouddhistes célèbres.
2		15	30 Il commence à se déprendre du Taoïsme et du Bouddhisme.
4		17	32 Il est nommé chef de bureau au Ministère de la Guerre.
5		18	33 Il commence à recevoir des disciples pour pratiquer la perfection morale.
6	Ou-tsong Tcheng-té	1	34 L'eunuque Lieou K'in lui fait subir la bastonnade et la prison.
7		2	35 Après environ un an de prison, il est condamné à devenir chef de poste à Long-tch'ang, dans le Koei-tcheou.

1. Nous comptons l'âge à l'européenne : voir la note à la p. 21.

A. D.	Règne de l'Empereur	Age de Wang Yang- ming	
1508		36	Il subit les terribles épreuves de l'exil et découvre sa doctrine sur l'immanence de la vérité morale.
9		37	Il commence à parler de la « synthèse de la connaissance et de l'action ».
10		38	Il est rappelé comme sous-préfet dans la province du Kiang-si, et ensuite rappelé à la Cour après la condamnation à mort de Lieou K'in.
11		39	Il est employé de nouveau dans les Ministères. Dans son enseignement, il insiste davantage sur la pratique. Les meilleurs disciples commencent à affluer.
			Durant les cinq années qui suivent, il avance dans sa carrière et continue à enseigner sa doctrine morale.
16		44	En octobre, il est chargé de pacifier le sud du Kiang-si et des pays limitrophes.
17		45	Il pacifie le sud du Kiang-si, et le sud du Fou-kien.
18		46	Il pacifie le nord du Koang-tong. — Il publie « l'édition ancienne du Ta-hio » et la « doctrine de Tchou Hi dans ses dernières années ». Son disciple Sié K'an publie le premier recueil des Entretiens philosophiques du Maître.
19		47	Le 9 juillet, éclate la révolte du prince Ning au Kiang-si. Le 20 août, Wang Yang-ming le fait prisonnier. L'Empereur descend lui-même de Pékin pour « diriger l'expédition contre le prince révolté ». Wang Yang-ming se trouve aux prises avec de très graves difficultés.
20		48	Les sourdes intrigues continuent contre lui. L'Empereur rentre enfin à Pékin.
21		49	Il commence à parler de la « réalisation du liang-tche ». Le nouvel Empereur lui décerne des récompenses. Nouvelles intrigues contre lui de la part des Ministres jaloux.

A. D.	Règne de l'Empereur	Age de Wang Yang- ming	
1522	Che-tsong Kia-tsing	1 50	Mort de son père. Il reste dans la retraite à cause du deuil.
			Pendant six ans de suite, actif enseigne- ment moral. Des disciples lui viennent de loin.
27		6 55	Il est chargé d'aller pacifier le Koang-si.
28		7 56	Il pacifie et réorganise le Koang-si. Au début de l'hiver, sa maladie s'aggra- vant, il entreprend de retourner vers le nord.
29			Le 9 janvier (29 ^e jour de la 11 ^e lune) il meurt en chemin.

LEXIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA PHILOSOPHIE DE WANG YANG-MING

A. — TERMES PSYCHOLOGIQUES

1. — 身 *chen* :

- a) sens primitif et ordinaire : le corps physique, le moi qui tombe sous l'expérience sensible.
- b) sens large : le moi, la personne, l'individu.
- c) sens particulier à Wang Yang-ming : opposé au *sin* (cœur), c'est « la nature concrète », en tant que déterminée dans l'espace et le temps ; c'est le moi extériorisé, le moi déterminé. TC. I. 3 : III. 2 ; TSL. 192. A. 196.

Nous traduisons ce terme surtout par le mot *corps*, en tant qu'il représente le moi déterminé.

2. — 心 *sin* :

- a) Sens primitif : le cœur.
- b) Sens large : l'organe central de l'homme, siège de pensées, d'affections ; le principe des actes moraux ; la conscience morale ; disposition affective ; etc...
- c) sens philosophique : l'esprit, le principe de toute activité spirituelle ; l'âme ; le moi, en tant que sujet pensant. Le cœur au sens pascalien.
- d) sens particulier à Wang Yang-ming : l'esprit, « la nature concrète, en tant que principe directeur du corps », du moi déterminé ; la *personne* ; le sujet pensant. TC. I. 1 : II. 5 ; TSL. 15. A. 197.

Nous traduisons ce terme le plus souvent tout simplement par le mot *cœur* ; quelquefois par le mot *esprit*, ou le mot *conscience*.

3. — 意 *i* :

- a) sens ordinaire : idée, pensée, désir, « intentionnalité » au sens phénoménologique.

b) sens particulier à Wang Yang-ming : il entend ce terme dans le sens le plus vague : tout acte, toute manifestation du cœur, de l'esprit. Ibid. A. 198.

Nous le traduisons par le mot *pensée*, dans son sens le plus général : tout acte, toute production de l'esprit humain.

4. — 知 *tche* :

a) sens ordinaire : connaître, la connaissance.

b) Wang Yang-ming : 1) entend par là tout acte de l'esprit, en tant que saisi par la conscience, par le sujet pensant, par le *sin*. TC. I. 2 : II. 71 ; TSL. 168. 199.

2) souvent il désigne par ce terme le jugement de la conscience morale, connaissance par excellence pour un philosophe moraliste.

3) quelquefois il désigne par ce terme la conscience elle-même, l'esprit en tant que conscient ; mais ce sont là des exceptions, il parle plutôt dans ce cas du *sin*, du *liang-tche* (la conscience morale).

Nous nous occupons surtout du *tche* en tant que part « lumineuse » (consciente) de tout acte de l'esprit, du cœur ; et nous le traduisons par le mot *connaissance* dans ce sens précis.

5. — 物 *ou* :

a) sens ordinaire : chose, être, dans un sens très vague.

b) sens philosophique : objet, par opposition au sujet pensant.

c) sens particulier à Wang Yang-ming : il ne s'occupe pas de l'objet extérieur ou de la chose matérielle ; il entend par ce terme, en matière de philosophie morale, surtout l'objet intérieur du devoir moral, le terme de la « pensée ». TC. I. 1 : II, 5 ; TSL. 15. A. 200

Nous le traduisons par le mot *objet* dans ce sens spécial.

6. — 行 *hing* :

a) sens primitif : marcher ;
sens ordinaire : agir, action.

b) vulgairement : action extériorisée, considérée comme autre chose que la connaissance ou l'intention intérieures.

c) Wang Yang-ming dans sa théorie de la « synthèse de la connaissance et de l'action », entend par ce terme *hing* tout acte de l'esprit en tant qu'effectué, déterminé dans le concret, pour le distinguer du *tche* (connaissance).

sance) qui est le côté lumineux, conscient dans l'acte ; — plus souvent, en matière de philosophie morale, il entend le *hing* (action) comme aboutissement normal et naturellement inséparable du *tche* (jugement moral). Voir A. 70 et 71.

Nous traduisons ce terme par le mot *action*.

7. — 情 *ts'ing* :

sentiments, affections, émotions.

8. — 欲 *yu* :

désir, souvent dans le sens péjoratif ; passion.

B. — TERMES MÉTAPHYSIQUES

(en tant que les réalités qu'ils désignent ne tombent pas sous l'expérience sensible)

1. — 性 *sing* :

a) sens ordinaire : nature concrète, soit individuelle, soit de l'univers entier.

b) sens philosophique : la réalité concrète, d'où rejaillit le sujet pensant, d'où se produit tout acte d'esprit.

c) Tchou Hi oppose le *sing* (nature) au *sin* (cœur, âme), tout comme il oppose le *li* (norme) au *k'i* (souffle, poussée vitale).

d) Wang Yang-ming repoussant cette opposition tient pour l'identité physique du *sing* (nature) et du *sin* (cœur). « Le *sing* (nature) c'est le *fi* (en-soi) du *sin* (cœur, esprit) ». TC. I. 2 : II. 39 ; TSL. 108. A. 201. En tant que principe directeur, il est dit *sin* (cœur, esprit) ; en tant que participation (d'un individu au don du ciel), il est dit *sing* (nature) ». TC. I. 1 : II. 31 ; TSL. 90. A. 22.

Nous traduisons ce terme par le mot *nature*.

2. — 理 *li* :

a) sens étymologique : les veines du jade.

b) sens ordinaire : la rationalité d'un être, d'une chose, d'un fait ; leur raison ; leur vérité ; toute sorte de vérité.

c) sens métaphysique : élément normatif, qui constitue l'essence d'un être, qui gouverne ses actions, qui le rend intelligible à nous.

d) en morale : la norme de notre conduite morale ; la vérité morale à laquelle doit se conformer notre action morale.

e) Wang Yang-ming considère surtout le *li* en tant que « distribution normative de notre nature ». TC. I. 2 : II. 57 ; TSL. 143 : A. 202 ; en tant que norme morale de notre acte moral.

Nous traduisons ce terme dans ses emplois philosophiques par le mot *norme*.

3. — 氣 *k'i*.

a) sens primitif et ordinaire : souffle ; par là, force, énergie ; air, gaz, etc...

b) en philosophie : la poussée vitale dans l'univers ; principe de la réalité en tant que déterminée, concrétisée, matérialisée, différenciée ; en opposition au *li* (norme), principe déterminant, normatif, d'intelligibilité.

c) à l'encontre de Tchou Hi, Wang Yang-ming tient l'identité physique du *li* (norme) et du *k'i* (souffle). « Le *li* c'est la distribution normative du *k'i* ; le *k'i*, c'est l'activité, l'élan du *li* ». TC. I. 2 : II. 57 ; TSL. 143. A. 203.

Nous traduisons ce terme *k'i*, tout simplement par le mot *souffle*, en tant que poussée vitale universelle ou réalité concrétisée, substance concrète, vivante, activité de l'esprit matérialisée.

N.-B. — 1) Wang Yang-ming n'admet pas deux principes physiquement distincts en nous.

Mais il admet l'usage de deux termes différents : le mot *li* pour désigner, en matière de morale, l'élément rationnel en nous, le mot *k'i* pour désigner l'élément irrationnel. Ces mots désignent aussi les manifestations respectives de chaque élément.

N.-B. — 2) *K'i-tché* 氣質 (le mot *tché* signifie la matière dont une chose est faite).

a) sens ordinaire en anthropologie : la constitution physique d'un homme ; la partie sensitive, organique de l'homme, par opposition à la partie rationnelle, spirituelle.

b) d'où, en morale, le sens péjoratif : qualités naturelles, bonnes ou mauvaises, mais nécessairement limitées, imparfaites ; la sensibilité qui entrave l'esprit.

c) souvent Wang Yang-ming emploie le mot *k'i* dans le sens du mot *k'i-tché*.

4. — 天 *t'ien* :

- a) sens primitif : le ciel au-dessus de nos têtes.
- b) sens figuré : — le principe de l'univers concret.
 — le souverain Maître et Seigneur de l'univers.
 — la nature tout entière.
 — le fondement de la moralité, la perfection idéale.
- c) Wang Yang-ming considère, en philosophie, le *t'ien* (ciel), comme principe de notre nature, principe qui ne serait pas extérieur à notre cœur (esprit). TC. I. 2 : II. 40 ; TSL. 110. A. 204.

Il considère encore, d'une façon synthétique, le *t'ien* comme la *Nature* universelle et unique. « Cette nature unique, en tant que matérialisée, phénoménalisée, concrétisée, on l'appelle *t'ien* (ciel) ; en tant que principe directeur, on l'appelle *ti* (seigneur, souverain) ; en tant que agissant, circulant, on l'appelle *ming* (ordination providentielle) ; en tant que participée par l'homme, on l'appelle *sing* (nature individuelle)... » TC. I. 1 : II. 14 ; TSL 39, 40. A. 205.

Nous traduisons ce terme par le mot *ciel*, tout simplement.

5. — 命 *ming* :

- a) sens primitif : donner un ordre.
- b) sens figuré ordinaire : destinée : le cours des choses qui arrivent selon les desseins de la grande Nature, du Ciel. — D'une façon plus étendue, notre vie elle-même.
- c) Wang Yang-ming, à la suite des autres, parle aussi du *ming*, l'entendant comme la grande Nature agissant, circulant ; plus souvent, il parle avec l'auteur du *Tchong-yong*, du *ming* comme de notre nature en tant que reçue du ciel et disposée comme telle par le Ciel.

Dans ce dernier cas, nous disons le *don* du Ciel. A. 206.

6. — 道 *tao* :

- a) sens primitif : voie, ce sur quoi on marche.
 sens figuré : doctrine, ce par quoi on conduit sa vie.
- b) sens philosophique ordinaire : la grande voie ; la doctrine morale par excellence ; la vérité universelle.
 sens spécial chez les philosophes taoïstes : Voie suprême, principe ontologique de tout.

c) Wang Yang-ming entend ce mot dans le sens de la Vérité suprême, universelle, qu'il identifie avec le *liang-tche*. Il n'attache pas une importance spéciale à ce terme.

7. — 陰 *yin*, 陽 *yang* :
- a) sens primitif : *yin* : l'ombrage que produit le nuage ; le versant nord de la montagne, qui est dans l'ombre ;
yang : la luminosité que donne le soleil ; le versant sud-est qui est ensoleillé.
 - b) sens dérivé : toute dualité antithétique : sombre-clair, négatif - positif ; mâle - femelle, mouvement - repos, etc..
 - c) sens philosophique : généralement on considère le *yin* et le *yang* comme deux principes différents dans la production de toute chose, dans l'élaboration de l'univers.
 - d) Wang Yang-ming les considère, non pas comme deux principes différents, mais simplement comme deux aspects simultanés de la poussée vitale réalisatrice. — Voir notre ch. II. p. 52, note 1. A. 16.

8. — 太極 *t'ai-kiu* :
- a) sens des mots : *t'ai* : très grand, suprême ;
kiu : extrémité.
 - b) Comme expression philosophique :
t'ai-kiu : le principe suprême, primordial de l'univers.
Tcheou Toen-i a mis en honneur cette expression et depuis les philosophes en discutent indéfiniment, se demandant comment du *t'ai-kiu* sont sortis le *yin* et le *yang*...
 - c) Wang Yang-ming ne veut considérer que d'une façon synthétique ces notions du *t'ai-kiu* et du binôme *yin-yang*. Voir notre ch. II. p. 52, note 1. A. 16.

REMARQUE IMPORTANTE. — A la grande différence des philosophes des Song, ces termes, mi-métaphysiques, mi-cosmologiques tels que le *t'ai-kiu*, le *yin* et le *yang*, jouent un rôle insignifiant dans la philosophie morale de Wang Yang-ming. S'il en parle, c'est plutôt pour corriger les conceptions trop matérielles des autres, pour les ramener à ses propres vues synthétiques sur l'univers. — Quant au *li* (norme), et au *sing* (nature), Wang Yang-ming les considère plutôt du point de vue de la morale.

C. TERMES DE MORALE

1) TERMES GENERAUX DE MORALE.

1. 性 *sing* :
(nature)

Voir Termes Métaph. n° 1.

En matière de morale :

a) généralement il désigne la nature humaine, en tant qu'être moral ; l'ensemble de ses finalités, de ses capacités (fonctions), de ses activités morales.

b) quand Wang Yang-ming parle du *sing*, c'est souvent sous cet aspect moral qu'il en parle,

2. 理 *li* :
(norme)

Voir Term. Métaph. n° 2.

En matière de morale :

a) terme éminemment moral chez les philosophes chinois, chez Wang Yang-ming surtout. Quand celui-ci parle du *li* (norme), ce n'est point n'importe quelle norme, n'importe quelle vérité qu'il considère ; c'est la vérité morale, la norme de nos activités morales, de nos valeurs morales.

b) quand on parle de la norme morale suprême, souverainement bonne, on emploie surtout l'expression *t'ien-li*.

3. 天理 *t'ien-li* :
(la norme céleste)

Voir Term. Métaph. nos 4 et 2.

a) Terme réservé par tout le monde au domaine de la morale, pour désigner la norme morale suprême, parfaite, indépendante de nous, mais de qui dépend notre jugement moral.

b) Par extension : la norme parfaite en tant que perçue par nous ; notre jugement moral qui s'oppose à la pensée égoïste.

4. 人欲 *jen-yu* :
ou 私欲 *se-yu* :Pour le mot *yu*, voir Term. Psych. n° 8.— *jen*..... homme ;

— *jen-yu* : les désirs humains au sens péjoratif, en tant que l'homme est opposé au ciel, le désir humain opposé à la norme céleste.

— *se-yu* : privé, propre, égoïste ;

— *se-yu* : les désirs égoïstes, c'est-à-dire l'homme se refuse à se donner, à se soumettre à la norme céleste ; mais il préfère agir pour se satisfaire, pour satisfaire ses plaisirs, ses intérêts, ses mouvements d'esprit que condamne sa conscience morale.

Sur cet obstacle à la pratique de la perfection morale, les expressions de Wang Yang-ming sont très variées ; nous les traduisons par les *désirs humains*, les *désirs égoïstes* ou l'*égoïsme*, quelquefois par le mot *passions*.

5. 一 至 善 *tche-chan* : le souverain bien moral ; la suprême perfection morale, tant objective que subjective.
Nous traduisons ce terme par « *la bonté parfaite* », sans le préciser davantage.
6. 一 聖 *cheng* : homme parfaitement vertueux.
Nous traduisons ce terme par le mot *parfait*, pour éviter l'équivoque du mot « saint ».
7. 一 賢 *hier* : homme qui atteint un haut degré de vertu, mais moindre que la perfection du *cheng*.
Nous le traduisons par le mot *Sage*, ou *Homme Vertueux*. Ce terme d'ailleurs a peu d'importance.
8. 一 仁 *jen* : la qualité d'un homme qui se conduit en homme ; qui traite un autre homme comme un homme. C'est la vertu par excellence pour Confucius.
Nous le traduisons par le mot *humanité*, au sens indiqué ci-dessus.

2) TERMES QUI SE RAPPORTENT A LA PRATIQUE MORALE, AU TRAVAIL DU PERFECTIONNEMENT MORAL.

1. 一 學 *hio* :
 - a) sens ordinaire : apprendre quelque chose, faire à l'exemple du maître, apprendre un métier, apprendre à lire et à écrire, et conséquemment, étudier les livres.
 - b) chez les anciens et chez les philosophes moralistes, ce terme signifie surtout apprendre à vivre en homme, à mener une vie vertueuse, étudier et pratiquer les vertus.
Nous traduisons donc ce terme par *l'étude* de la perfection morale au sens d'une *étude*

non seulement théorique, mais aussi et surtout pratique.

2. — 工夫 *kong-fou* : expression très employée par les philosophes moralistes des Song et des Ming, pour désigner d'une façon plus concrète l'étude, la poursuite de la perfection morale.
Nous traduisons cette expression par le travail (*moral*).

Les termes suivants proviennent du livre du *Ta-hio*, desquels les philosophes des Song et des Ming ont beaucoup discuté.

3. — 脩身 *sieou-chen* : a) pour le mot *chen*, voir Term. Psych. n° 1.
Le mot *sieou* : arranger, mettre en ordre...
b) *Sieou-chen* : mettre en ordre toutes nos activités extérieures ; régler nos actions.
Cultiver le moi extérieur ; se perfectionner soi-même.
Nous disons tout simplement régler le corps.
4. — 正心 *tcheng-sin* : a) pour le mot *sin*, voir Term. Psych. n° 2.
Le mot *tcheng* signifie : droit, rectifier ; etc...
b) *Tcheng-sin* : rectifier le cœur (sa conscience, sa vie intérieure).
5. — 誠意 *tch'eng-i* : a) Pour le mot *i*, voir Term. Psych. n° 3.
Le mot *tch'eng* : sincère ; rendre sincère, etc... (qualité d'une chose, à qui rien ne manque de ce qui convient à sa nature).
b) *Tch'eng-i* : rendre sincères les pensées, les vœux, les intentions, les activités spirituelles, afin que tout soit conforme à la perfection morale.
6. — 致知 *tché-tche* : a) Pour le mot *tche*, voir Term. Psych. n° 4.
Le mot *tché* : faire venir.
b) *Tché-tche* : faire venir la connaissance.
L'interprétation est divergente :
1) Les philosophes des Song, spécialement l'Ecole de Tchou-Hi : acquérir toutes sortes de connaissances, surtout au moyen des anciens livres. C'est l'idée courante.
2) Wang Yang-ming ; réaliser, accomplir sa connaissance, son jugement moral concret et tout intime. Il dira plus clairement : *tché-liang-tche*, pour faire mieux comprendre

qu'il s'agit de réaliser cette connaissance naturelle, cette intuition morale strictement personnelle; et non point une connaissance quelconque, extérieure.

- c) Nous traduisons donc cette expression avec Wang Yang-ming, puisqu'il s'agit d'exposer sa philosophie, par *réaliser la connaissance* (morale).

N.-B. — Cette expression peut être traduite par « développer ses connaissances ». Si par le mot « développer » on veut dire acquérir les connaissances de plus en plus nombreuses, on est avec Tchou Hi et contre Wang Yang-ming. Si par ce mot, on veut dire pousser cette connaissance intérieure, ce jugement moral, jusqu'à l'action, ou rendre parfaite notre faculté d'intuition morale, on est avec Wang Yang-ming. En tout cas, le mot *tché*, de lui-même, n'exprime pas l'idée de « développement ».

7. — 格物 *kô-ou* :

- a) Pour le mot *ou*, voir Term. Psych. N° 5.

Le mot *kô* :

1) sens primitif : espaces laissés par des pièces de bois entrelacées ; d'où les carreaux d'un dessin, les casiers d'un meuble, les degrés requis, etc...

2) comme verbe : placer, caser, mettre à son rang, faire venir, rectifier, etc...

- b) *kô-ou* : mettre chaque être à son rang.

1) Tchou Hi commente le mot *kô* par « arriver » et *ou* « les vérités de toutes choses ».

Ainsi, a-t-on souvent traduit *kô-ou* par « scruter les êtres ».

2) Wang Yang-ming explique *kô* par « ordonner », « rectifier », et *ou* par « objets » tout intérieurs de notre jugement moral.

Avec Wang Yang-ming, nous traduisons donc *kô-ou* par *ordonner, rectifier l'objet* de nos activités morales.

8. — 明德 *ming-tê* :

- a) *ming* : clarté, clair, éclairer.

tê : sens ordinaire : vertu, perfection morale.

- b) *ming-tê* : littéralement : vertu brillante.

- c) 1) Tchou Hi : la vertu parfaite, la vertu par excellence (perfection morale).

2) Wang Yang-ming : vertu lumineuse, éclairante, c'est-à-dire la lumière de la conscience morale, le *liang-tche* (perfection ontologique).

D. — TERMES RELATIFS AU SIN ET AU LIANG-TCHE

Les philosophes chinois ont beaucoup disserté sur l'en-soi du cœur et sur ses activités ; Wang Yang-ming applique au *liang-tche* les termes élaborés par eux. Nous avons vu ce que signifie le cœur ; commençons par expliquer ce qu'est le *liang-tche*.

1. 良知 *liang-tche* :
 - a) littéralement : *liang* : ce qui est bon de par la nature. — *Liang-tche* : la connaissance naturellement bonne.
 - b) Mencius a employé cette expression dans la phrase célèbre : « Ce que l'homme connaît sans avoir appris, c'est la connaissance naturelle (le *liang-tche*, l'intuition morale) ; ce que l'homme peut sans avoir réfléchi, c'est le pouvoir naturel (la capacité instinctive) ».
 - c) Wang Yang-ming emploie cette expression
 - 1) souvent pour désigner l'acte d'intuition morale.
 - 2) aussi pour désigner le principe d'intuition morale ; et ainsi il identifie le *liang-tche* avec le cœur, avec la norme.
 Comme ce terme est fondamental pour la philosophie morale de Wang Yang-ming et qu'une traduction est incapable de rendre tous les sens que Wang Yang-ming lui a attribués, nous préférons dire tout simplement le *liang-tche*, sans le traduire.
2. 致良知 *tché-liang-tche*
 - a) Le livre du *Ta-hio* a parlé du *tché-tche* que nous avons expliqué aux Term. mor. (2) 6, et que Wang Yang-ming explique par « réaliser sa connaissance ».
 - b) *Tché-liang-tche* est une précision apportée à l'expression de *tché-tche* et signifie « réaliser son intuition morale » ; cela peut aussi signifier « rendre plus clair, plus agile, le principe de l'activité morale » (développer notre faculté morale elle-même). Ainsi nous préférons dire tout simplement « réaliser le *liang-tche* ».

3. — 體 *t'i*, 用 *yong* :

l'antithèse très usitée depuis les philosophes des Song.

a) sens ordinaire :

t'i : corps, en tant que substance, principe d'activité.

yong : employer ; emploi, usage, activité du principe.

b) en philosophie :

t'i : la chose elle-même ; l'en-soi de cette chose ; l'élément constitutif ; l'essence concrète, le propre de cette chose.

yong : la chose dans son action ; l'activité de cette chose, l'exercice de cette activité.

c) Wang Yang-ming applique ces termes au *liang-tche* :

le *t'i* du *liang-tche*, c'est alors le *liang-tche* en lui-même, c'est le principe de l'intuition morale ; c'est l'essence du *liang-tche* ; c'est l'en-soi du *liang-tche*.

le *yong* du *liang-tche*, c'est le *liang-tche* dans son action ; c'est l'acte d'intuition morale ; c'est l'activité du *liang-tche*.

Pour éviter toute confusion, on pourrait traduire ce terme par le mot « exercice » ; souvent, nous disons tout simplement *activité*.

N.-B. — L'en-soi s'oppose tantôt à l'acte, tantôt à l'activité. Les vulgaires opposent toujours le principe à l'acte, qui sont en réalité physiquement distincts ; mais les philosophes envisagent surtout l'opposition du principe considéré en lui-même et du principe considéré dans son activité. Ainsi, pour Wang Yang-ming, le *t'i* et le *yong* ne sont plus physiquement séparables.

4. — 動 *tong*, 靜 *tsing* :

autre antithèse très usitée et par suite pleine d'équivoques :

a) sens ordinaire : *t'ong* : mouvement ;
tsing : repos.b) Chez les philosophes, depuis que Tcheou Toen-i a introduit cette antithèse, on peut distinguer trois sortes de *t'ong* et de *tsing* :

1) d'ordre *physique, psychologique, ou cosmique* :

t'ong : agir, activité, mouvement.

tsing : non-agir, absence d'activité, repos.

N.-B. — Le *t'ong* et le *tsing* s'excluent nécessairement alors.

2) d'ordre ontologique :

t'ong : l'agent considéré en tant que agissant ; l'activité de l'agent.

tsing : l'agent considéré en tant que demeurant soi-même dans son action ; l'en-soi de l'agent.

N.-B. — Alors, le *t'ong* et le *tsing* nécessairement coexistent et ne constituent point deux entités physiques séparées.

3) d'ordre moral :

t'ong : se laisser émouvoir par les objets extérieurs, par les désirs égoïstes ; s'écarter de la norme ; agitation, trouble.

tsing : se fixer dans la norme ; ne pas se laisser entraîner par les passions ; repos, calme.

N.-B. — Ce n'est qu'ici qu'il peut être question de valeurs morales, et il est évident que le *calme* est bon et le *trouble* mauvais.

c) Wang Yang-ming :

1) repousse la confusion de cette antithèse d'ordre physique, psychologique, ou cosmique, avec celle d'ordre ontologique, et par suite l'erreur de considérer le *t'ong* et le *tsing* d'ordre ontologique comme deux entités séparées ;

2) repousse la confusion de cette antithèse d'ordre physique et psychologique, avec celle d'ordre moral, et par suite l'erreur de considérer l'inactivité physique comme la perfection idéale.

3) repousse la confusion de cette antithèse d'ordre ontologique avec celle d'ordre moral, et par suite admet la composabilité du *t'ong*-activité et du *tsing*-calme.

5. — 寂 *tsi*, 照 *tchao* : a) Sens ordinaire : *tsi* : absence de bruit, silence. *tchao* : éclairer.

b) Antithèse usitée à l'égard du cœur, du *liang-tche*, qui se tait ou qui éclaire.

N.-B. — Quand il s'agit du cœur, on parle surtout de l'antithèse du *tsi* et du *kan* ou *ying* :

tsi : silence, absence d'activité ;

感 *kan* : contact, entrer en contact (point de vue passif) ;

應 *ying* : répondre, réagir (point de vue actif).

6. -- 未發 *wei-fa*,
已發 *i-fa* :

a) Sens des mots : *fa*.....: émettre, envoyer, se manifester ; (étymol. : lancer la flèche) ;
wei : pas encore ;
i..... : déjà.

b) Expressions du livre du *Tchong-yong*, pour désigner l'état des activités humaines avant de se manifester ou celui des activités après s'être manifestées. Voir A. 135.

c) Les philosophes des Song appliquent ces termes au *cœur*. Alors :

1) Dans l'usage courant :

wei-fa : le *principe* qui n'agit pas encore ;
i-fa : l'*activité* produite par le principe.
Vue superficielle.

2) Dans l'usage davantage philosophique :
wei-fa : l'état du principe avant qu'il agisse ;

i-fa : l'état du principe dans ses actions

Le *wei-fa* et le *i-fa* indiquent alors deux moments successifs, deux états différents. Ainsi, on discute pour savoir s'il faut travailler à perfectionner notre *cœur* avant qu'il entre en action, ou bien lorsqu'il se détermine dans ses actions. Tel est aussi le point discuté dans notre ch. VII.

d) Wang Yang-ming applique ces termes au *liang-tche* et les envisage d'une façon synthétique. Alors :

le *wei-fa* : le principe considéré en lui-même ;

le *i-fa* : le principe en tant qu'agissant.

Le *wei-fa* et le *i-fa* ne peuvent plus être deux moments successifs ou deux états différents ; ils sont plutôt deux aspects sous lesquels on examine le *liang-tche* qui est toujours agissant et qui, pourtant, reste toujours lui-même.

Vue éminemment propre à Wang Yang-ming, par laquelle il dissipe les équivoques courantes (voir notre chap. VI.) ; mais vue qui n'est pas dans l'usage courant de ces deux termes.

e) Nous traduisons donc ces deux termes d'après les contextes, tantôt par *principe* et *activité* ; tantôt par le *principe avant d'agir*, et le *principe dans ses actions* ; tantôt par le *principe en lui-même*, et le *principe en tant qu'agissant*.

7. — 中 *tchong*,
和 *houo* :
- a) Sens ordinaire :
tchong : milieu, partie centrale d'un objet.
houo : bon accord, harmonie des sons.
 - b) Le livre du *Tchong-yong* parle :
 du *tchong* : (équilibre) comme perfection
 idéale du *wei-fa* ;
 du *houo* : (harmonie) comme perfection
 idéale du *i-fa*.
 - c) Wang Yang-ming, étant donné sa distinction relative au *wei-fa* et au *i-fa*, telle que nous l'avons rappelée, maintient comme vertu idéale du *liang-tche* et l'équilibre devant toutes les activités possibles, et l'harmonie dans tous ses actes, — équilibre et harmonie se trouvent identifiés, mais considérés sous des aspects différents.
-

INDEX DES NOMS PROPRES CHINOIS

Ceux qui ne sont pas des noms de personnes sont en italiques.

- Che-tsong 19, 27, 30.
 Choen 49, 54, 56, 69, 100, 164.
Chou-king 90.
 Confucius 3, 12, 22, 42, 56, 57, 72
Fou-kien 24.
 Hoang (le Père) 20.
 Hoang Koan 24, 33.
 Hoang Sing-tseng 76.
 Hoang Tsong-hi 8, 10, 43, 44, 76,
 161, 168-171, 173, 182, 192.
Hou-koang 24, 29.
Hou-nan 24.
Hou-pé 24.
 Hou Tché-fou 8.
Kiang-si 20, 21, 24, 28, 29, 31, 35,
 145.
Koang-si 28, 29, 162.
Koang-long 24, 29.
Koei-tcheou 23.
 Kou Tong-kiao 99.
 Lao-tse 17, 72.
 Leou Liang 15, 21.
Li-hio 13.
Li-hio Kang-hiao 8.
 Li Tong 123.
 Lieou K'in 23, 24.
 Lieou Tsong-tcheou 169, 192.
 Liu Se-mien 8.
 Lo Hong-sien 33, 148-153, 167, 168.
 Lo K'in-choen 16, 41.
Long-tch'ang 23, 24 et passim.
 Lou Siang-chan 14, 15, 24, 40,
 101, 102.
 Lou Tch'eng 127, 131, 133, 135,
 137.
Lou Wang Tchê-hio Pien-wei 8
 Mencius 3, 61-64, 86, 116, 125,
 173, 179.
Meng-tse 90, 123.
Miao 23, 24.
Ming (la dynastie des) 14, 15,
 17, 22, 25, 30, 35, 43, 44, 192.
Ming Chê 8.
Ming-jou Hio-ngan 8, 10, 43, 168.
Mongols 17, 21.
Nan-kan 24, 25.
Nankin 17, 20, 22, 26, 27, 62.
Nan-tch'ang 26.
 Ngou-yang Té 33, 145, 147.
 Nié Pao 33, 74, 141-144, 146-150,
 153, 154, 156, 158, 160, 167.

- Ning (le prince) 26, 63, 116.
Nien-pou 20.
Ning-po 20.
 Ou Yu-pi 15.
 Ou-tsong 19, 23, 26, 27.
 Ou-wang 69.
Pékin 17, 21, 22, 23, 27.
 Sié K'an 25.
 Sié Wou-liang 9.
Sin-kien-pé 27.
 Siu Ngai 20.
Song (la dynastie des) 12-14 et passim : les Philosophes des Song.
 Song Pei-wei 9.
Ta-hio passim ; voir surtout 42 et s.
T'ai-kiu-t'ou cheoi 128.
 T'ai-tsou 17.
T'ang (la dynastie des) 18.
 Tchan Jo-choei 15, 22, 93.
Tch'an 16.
 Tchang Tsai 13.
 Tchang Yuan-tch'ong 162.
Tché-kiang 20, 43, 145.
 Tch'en Hien-tchang 15.
 Tch'eng-Hao 13, 123, 125, 163.
 Tch'eng I 13.
 Tch'eng-tsou 17.
 Tcheou Toen-i 13, 123, 128.
Tch'oan-si-lou passim ; voir surtout 36, 37.
 Tchoang-tse 17, 76.
Tchong-yong 42, 90, 123, 127, 154.
 Tchou Hi passim.
Tch'ou-tcheou 95, 96.
T'ien-ts'iuén (l'Entretien de) 161-165 et tout le ch. VIII passim.
T'ong-chou 128.
 Tseng-tse 42.
 Tseou Cheou-i 33, 145, 146, 170, 171.
 Ts'ien Mou 9, 161, 165.
 Ts'ien Té-hong 33, 36, 145, 148, 160-165, 168, 170-172.
Ts'ing (la dynastie des) 15, 43, 192.
Wan-yeou Wen-k'ou 10.
Wang Cheou-jen 9, 161, 165.
Wang Cheou-jen yu Ming Li-hio 9.
 Wang Hoa 20, 21, 27.
 Wang Ken 33, 168.
 Wang Ki 33, 140, 145, 152, 159, 160-168 et tout le ch. VIII. passim.
Wang Wen-tch'eng Kong Ts'iuén-chou 8, 10, 36.
 Wang Yang-ming passim.
 Wen-wang 54.
Y-king 123.
Yang-ming (la grotte de) 20, 22, 108.
Yang-ming Hio-p'ai 9.
Yang-ming Sien-cheng Tchoan-tsoan 8.
 Yao (empereur) 49, 54, 56, 100, 164.
 Yao (tribu barbare) 28.
 Yeh Shao-chün 10.
 Yen-tse 163.
Yu-che 18.
 Yu Tch'ong-yao 8.
Yu-yao 20, 21.
Yuan (la dynastie des) 14.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1 —	7
NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES		8
EXPLICATION DES SIGLES		10
CHAPITRE PREMIER. — LE MILIEU ET L'HOMME	11 —	37
— Le milieu intellectuel et politique	11 —	19
— L'homme	20 —	31
— L'enseignement et les écrits	31 —	37
CHAPITRE DEUXIÈME. — L'IMMANENCE DE LA NORME DANS NOTRE CŒUR	38 —	58
— De l'aberration des Lettrés vulgaires à la doctrine de Tchou Hi sur le <i>kô-ou</i>	39 —	44
— Identité du cœur et de la norme	44 —	50
— Divergence foncière entre Wang Yang- ming et Tchou Hi	50 —	54
— Possibilité pour tous d'acquérir la per- fection ; conséquence de l'immanence de la norme	54 —	56
CHAPITRE TROISIÈME. — LA NOTION DE <i>LIANG- TCHE</i>	59 —	77
— Le besoin d'élaborer un nouveau terme	60 —	63
— Le <i>liang-tche</i> et ses caractéristiques	63 —	68
— Foi en notre <i>liang-tche</i>	68 —	71
— Vues élargies sur le <i>liang-tche</i>	71 —	76

CHAPITRE QUATRIÈME. — LA RÉALISATION DU

LIANG-TCHE 78 — 96

— Une formule moins heureuse : La Synthèse de la Connaissance et de l'Action 79 — 85

— La formule de la Réalisation du *Liang-tchè* 85 — 89

— Réaliser le *Liang-tche* : travail unique et universel 89 — 92

— La supériorité de la doctrine de la Réalisation du *Liang-tche* 92 — 96

CHAPITRE CINQUIÈME. — LA PRATIQUE DE LA
RÉALISATION DU *LIANG-TCHE*

97 — 119

— Obstacles à la Réalisation du *Liang-tche* : les Désirs égoïstes 99 — 107

— Quelques moyens pratiques 107 — 111

— Quelques directives générales 111 — 119

CHAPITRE SIXIÈME. — LA DOCTRINE DU *LIANG-TCHE* ET LES NOTIONS COURANTES SUR
L'EN-SOI DU CŒUR

120 — 138

— L'Attitude générale de Wang Yang-ming 121 — 124

— L'En-soi et les notions *t'ong* et *tsing* 124 — 126

— Unité et Multiplicité de l'En-soi du Cœur 127 — 131

— L'En-soi du *Liang-tche* toujours éclairant 131 — 135

— L'En-soi du *Liang-tche* ne peut être diminué ni augmenté 135 — 138

CHAPITRE SEPTIÈME. — FAUT-IL CULTIVER L'EN-SOI
DU *LIANG-TCHE* ?

139 — 159

— Réaliser le *Liang-tche* et Agir selon l'Intuition Morale 140 — 141

— Nié Pao préconise de travailler sur l'En-soi du *Liang-tche* 141 — 144

— Réponse à Nié Pao 144 — 148

— Opinion de Lo Hong-sien 148 — 153

— Enseignement de Wang Yang-ming 153 — 158

CHAPITRE HUITIÈME. — LA BONTE PARFAITE DE
L'EN-SOI ET LA PRATIQUE MORALE . . .

160 — 183
— L'Entretien de T'ien-ts'iu 161 — 165
— Ambition de Wang Ki 165 — 168
— Critique de Hoang Tsong-hi 168 — 170
— Où est la véritable pensée de Wang Yang-ming ? 170 — 182
Sens évident des Quatre Propositions 171
Y a-t-il deux pratiques différentes ? 172
Dans quel sens l'en-soi est-il sans bien ni mal ? 173
Quelle bonté attribuer à l'En-soi du cœur ? 177

CONCLUSION DU LIVRE 184 — 193

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA VIE DE WANG
YANG-MING 195 — 197

LEXIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA PHILOSO-
PHIE MORALE DE WANG YANG-MING 198 — 212

INDEX DES NOMS PROPRES CHINOIS 213 — 214

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES 215 — 217

APPENDICE : TEXTES ORIGINAUX 1* — 31*

VU le 10 Juin 1936,
*Le Doyen de la Faculté
des Lettres
de l'Université de Paris,*
H. Delacroix.

VU
ET PERMIS D'IMPRIMER
*Le Recteur
de l'Académie de Paris,*
S. Charléty.

APPENDICE

Nous donnons ici les principaux textes chinois que nous avons traduits ou résumés au cours de cette étude. Ils sont numérotés pour permettre d'y renvoyer facilement. Nous ne répétons pas les références aux ouvrages que nous citons, puisqu'elles ont été déjà données dans les notes correspondantes. Pour les textes qui ne sont pas de Wang Yang ming, nous ajoutons entre parenthèses le nom de l'auteur ou des livres d'où ils sont tirés.

[CHAPITRE PREMIER]

1. 千聖皆過影。良知乃吾師。

[CHAPITRE DEUXIÈME]

2. 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善...
古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先脩其身。欲脩其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而後身脩。身脩而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。（大學）

3. 先生憫宋儒之後，學者以知識爲知，謂人心之所有者，不過明覺，而理爲天地萬物之所公共，故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺，與之渾合而無間。說是無內外，其實全靠外來聞見，以填補其靈明者也。（黃宗羲）

4. ...都只在此心。心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民，便是信與仁。

5. 夫物理不外於吾心。外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶。心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶。

6. 世儒之支離外索於刑名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心即物理，初無假於外也。佛老之空虛，遺棄其入倫事物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遺也。

7. 晦菴謂人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理，理雖散在萬物，而實不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免已啟學者心理爲二之弊。此後世所以有專求本心，遂遺物理之患，正由不知心即理耳... 心一而已。以其全體惻怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎。

8. 意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。

9. 朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也。即物窮理，是就事事物物上，求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。

求孝之理於其親，則孝之理，其果在於吾之心耶，抑果在於親之身耶。假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟。

10. 所以某說無心外之理，無心外之物。

11. 心外無事，心外無理，故心外無學。是故於父子盡吾心之仁，於君臣盡吾心之義，言吾心之忠信，行吾心之篤敬，懲心忿，窒心欲，遷心善，改心過，處事接物，無所往而非求盡吾心以自慊也。

12. 先儒解格物爲格天下之物，天下之物，如何格得。且謂一草一木亦皆有理，今如何去格。縱格得草木來，如何反來誠得自家意。

我解格作正字義，物作事字義。

大學之所謂身，即耳目口鼻四肢是也。欲修身便要目非禮勿視，耳非禮勿聽，口非理勿言，四肢非禮勿動。要修這箇身，身上如何用得工夫。心者，身之主宰，目雖視，而所以視者心也，耳雖聽，而所以聽者心也，口與四肢雖言動，而所以言動者，心也。故欲修身，在於體當自家心體，常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視，發竅於耳，自無非禮之聽，發竅於口與四肢，自無非禮之言動。此便是修身在正其心。

然至善者，心之本體也。心之本體，那有不善。如今要正心，本體上何處用得功。必就心之發動處，纔可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善，一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。意之所發，既無不誠，則其本體如何有不正的。故欲正其心在誠意。

工夫到誠意，始有着落。然誠意之本，又在於致知也。所謂人所不知而已所獨知者，此正是吾心良知處。然知得善，卻不依這箇良知便做去，知得不善，卻不依這箇良知便不去做，則這箇良知便遮蔽

了。是不能致知也。吾心良知既不得擴充到底，則善雖知好，不能著實好了，惡雖知惡，不能著實惡了。如何得意誠。故致知者，意誠之本也。

然亦不是懸空的致知。致知在實事上格。如意在於爲善，便就這件事上去爲。意在於去惡，便在這件事上去不爲。去惡固是格不正以歸於正。爲善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私欲蔽了，得以致其極。而意之所發，好善去惡，無有不誠矣。誠意工夫實下手處在格物也。

若如此格物，人人便做得。人皆可以爲堯舜，正在此也。

13. 身心知意物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格致誠正修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。

14. 蓋其功夫條理，雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理功夫，雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。

15. 格物者，大學之實下手處，徹首徹尾，自始學至聖人，只此工夫而已，非但入門之際，有此一段也。夫正心，誠意，致知，格物，皆所以脩身，而格物者，其所用力日可見之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。此豈有內外彼此之分哉。理一而已，以其理之凝聚而言，則謂之性。以其凝聚之主宰而言，則謂之心。以其主宰之發動而言，則謂之意。以其發動之明覺而言，則謂之知。以其明覺之感應而言，則謂之物。故就物而言，謂之格。就知而言，謂之知。就意而言，謂之誠。就心而言，謂之正。正者正此也，誠者誠此也，致者致此也，格者格此也。皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物。學之不明，皆由世之儒者，認理爲內，認物爲外。

16. 太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，卽陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者，而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者，而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜，截然各自爲一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而爲陰陽。動靜一理也，一理隱顯而爲動靜。

17. 理者氣之條理，氣者理之運用。

18. 氣卽是性，性卽是氣，原無性氣之可分也。

19. 心之體性也，性卽理也。

20. 心卽性，性卽理。

21. 心也者，吾所得於天之理也。

22. 知是理之靈處。就其主宰處說，便謂之心。就其稟賦處說，便謂之性。

23. 心之本體，卽是天理。

24. 至善是心之本體。

25. 聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理，而無一毫人欲之私。猶精金之所以爲精，但以其成色足，而無銅鉛之雜也。然聖人之才力，亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰，文王孔子猶九千鎰，禹湯武王猶七八千鎰，伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同，皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人。猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。故曰人皆可以爲堯舜者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色，金之成色所爭不多，則煅鍊之工省而功易成。成色愈下，則煅鍊愈難。人之氣質，清濁粹駁，有中人以上，中人以下，其於道有生知安行，學知利行。其下者必須人一己

百，人十已千。及其成功則一。後世不知作聖之本，是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人。以爲聖人無所不能，我須是將聖人許多知識才能，逐一理會始得。故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬。知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純。而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰。錫鉛銅鐵，雜然而投，分兩愈增，而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。

26. 此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩。若不從軀殼上起念，即堯舜萬鎰不爲多，孔子九千鎰不爲少。堯舜萬鎰，只是孔子的。孔子九千鎰，只是堯舜的。原無彼我，所以謂之聖。只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得。

27. 夫禪之學，與聖人之學，皆求盡其心也，亦相去毫釐耳。聖人之求盡其心也，以天地萬物爲一體也。... 故於是而有紀綱政事之教焉，有禮樂教化之施焉，凡以裁成輔相，成己成物，而求盡吾心焉耳。... 禪之學，非不以心爲說。然其意以爲是達道也者，固吾之心也，吾惟不昧吾心於其中，則亦已矣，而亦豈必屑屑於其外。其外有未當也，則亦豈必屑屑於其中。斯亦其所謂盡心者矣，而不知已陷於自私自利之偏，是以外人倫，遺事物。以之獨善，或能之，而要之不可以治家國天下。蓋聖人之學，無己，無內外，一天地萬物以爲心。而禪之學，起於自私自利，而未免於內外之分，斯其所以爲異也。

[CHAPITRE TROISIÈME]

28. 人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。（孟子）

29. 某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。

30. 先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲以爲本。問語友人曰，近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度。久乃曰，近覺得此學更無有他，只是這些子，了此更無餘矣。旁有健羨不已者。則又曰，連這些子，亦無放處。今經變後，始有良知之說。

31. 良知者，孟子所謂是非之心人皆有之者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之。其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。故雖小人之爲不善，旣已無所不至，然其見君子，則必厭然，揜其不善，而著其善者，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。

32. 凡應物起念處，皆謂之意。意則有是有非。能知得意之是與非者，則謂之良知。

33. 見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知，不假外求。

34. 良知只是箇是非之心。是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非。

35. 凡人之爲不善者，雖至於逆理亂常之極，其本心之良知，亦未有不自知者。

36. 良知在人，隨你如何，不能泯滅。雖盜賊亦自知不當爲盜，喚他做賊，他還忸怩。

37. 爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。

38. 良知原是完完全全，是的還他是，非的還

他非。是非只依著他，更無有不是處。這良知還是你的明師。

39. ...當棄富貴，即棄富貴，只是致良知。當從父兄之命，即從父兄之命，亦只是致良知。其間權量輕重，稍有私意，於良知便自不安。凡認賊作子者，緣不知在良知上用功，是以有此。

40. 這些子看得透徹，隨他千言萬語，是非誠僞，到前便明，合得的便是，合不得的便非，如佛家說心印相似。真是箇試金石，指南針。

41. 良知雖不滯於喜怒憂懼，而喜怒憂懼亦不外於良知也。

42. 喜怒哀懼愛惡欲，謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白... 七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有著。七情有著，俱謂之欲，俱爲良知之蔽。然纔有著時，良知亦自會覺。覺即蔽去，復其體矣。

43. 節目時變，聖人夫豈不知，但不專以此爲學。而其所謂學者，正惟致其良知，以精審此心之天理，而與後世之學不同耳... 夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣。尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣。良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。

44. 聖人之知如青天之日，賢人如浮雲天日，愚人如陰霾天日。雖有昏明不同，其能辨黑白則一。雖昏黑夜裏，亦影影見得黑白，就是日之餘光未盡處。困學功夫，亦只從這點明處精察去耳。

45. 聖人氣象，自是聖人的。我從何處認識。若不就自己良知上真切體認，如以無星之秤而權輕重，

...自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白，即聖人氣象，不在聖人而在我矣。

46. 往年疑尚未盡。今自多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意。雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沒溺之患矣。

47. 我今信得這良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。

48. 我亦近年體貼出來如此分明。初猶疑只依他恐有不足。精細看，無些小欠缺。

49. 近時同志莫不知以良知爲說。然亦未見有能實體認之者，是以尙未免於疑惑。蓋有謂良知不足以盡天下之理，而必假於窮索以增益之者。又以爲徒致良知，未必能合於天理，須以良知講求其所謂天理者，而執之以爲一定之則，然後可以率由而無弊。

50. 間有聽之而疑者，則是支離之習，沒溺既久，先橫不信之心而然。使能姑置其舊見，而平氣以繹吾說，蓋亦未有不幡然而悔悟者也。

51. 此學不明於世久矣。而舊聞舊習，障蔽纏繞，一旦驟聞吾說，未有不非詆疑議者。然此心之良知，昭然不昧，萬古一日。但肯平心易氣，而以吾說反之於心，亦未有不洞然明白者。

52. 吾心之良知，即所謂天理也。

53. 良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。

54. 良知即是道... 但循着良知發用流行將去，即無不是道。

55. 天道之運，無一息之或停。吾心良知之運，亦無一息之或停。良知即天道。謂之亦，則猶二之矣。

56. 先天而天弗違，天即良知也。後天而奉天時，良知即天也。

57. 良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流用中，何嘗又有一物，超於良知之外，能作得障礙。

58. 能致得良知精精明明，毫髮無蔽，則聲色貨利之交，無非天則流行矣。

59. 良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞... 良知之外，別無知矣... 蓋日用之間，見聞醺酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。

60. 人者，天地萬物之心也。心者，天地萬物之主也。心即天。

61. 心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，亘古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也。

62. 人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只爲同此一氣，故能相通耳。

63. 良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。真是與物無對。（參閱：莊子，大宗師：夫道... 神鬼神帝，生天生地。）

64. 傳習後錄，有先生（黃省曾）所記數十條，... 往往失陽明之意。（黃宗義）

[CHAPITRE QUATRIÈME]

65. 今人卻就將知行分作兩件去做，以爲必先知了，然後能行。我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫。故遂終身不行，亦遂終身不知.... 某今說箇知行合一，正是對病的藥。

66. 今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。

67. 外心以求理，此知行之所以爲二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。

68. 不是某鑿空杜撰。知行本體原是如此。

69. 就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝知弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開。

70. 知之真知篤實處即是行。行之明覺精察處即是知.... 真知即所以爲行，不行不足謂之知。

71. 知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。

72. 要皆知行一之功，正所以致其本心之良知。

73. 今若知得宗旨時，即說兩箇（知行）亦不妨，亦只是一箇。若不會宗旨，便說一箇，亦濟得甚事，只是閒說話。

74. 是故至善也者，心之本體也。動而後有不善。而本體之知，未嘗不知也.... 致其本體之知，而動無不善。然非即其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也。格物者，致知之實也。

75. 致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也。致吾心之良知焉耳... 今欲別善惡以誠其意，惟有致其良知之所知焉耳。何則。意念之發，吾心之良知，既知其爲善矣。使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善爲惡，而自昧其知善之良知矣。意念之發，吾心之良知既知其爲不善矣。使其不能誠有以惡之，而復蹈而爲之，則是以惡爲善，而自昧其知惡之良知矣。若是，則雖曰知之，猶不知也。意其可得而誠乎。今於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。

然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎。是必實有其事矣。故致知必在於格物... 良知所知之善，雖誠欲好之矣。苟不即其意之所在之物，而實有以爲之，則是物有未格，而好之之意猶爲未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣。苟不即其意之所在之物，而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶爲未誠也。今焉於其良知所知之善者，卽其意之所在之物而實爲之，無有乎不盡。於其良知所知之惡者，卽其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。

76. 爾只不要欺他（良知）。實實落落依著他做去，善便存，惡便去。他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。

77. 既知致良知，又何可講明。良知本是明白，實落用功便是。不肯用功，只在語言上轉說轉糊塗。

78. 聖人，... 所謂學者，正惟致其良知，以精審此心之天理。

79. 致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義。

80. 良知之外更無知，致知之外更無學。外良知以求知者，邪妄之知矣。外致知以爲學者，異端之學矣。

81. 故凡致知者，致其本然之良知而已。大學謂之致知格物，在書謂之精一，在中庸謂之慎獨，在孟子謂之集義，其功夫一也。

82. 聖賢論學，多是隨時就事。雖言若人殊，而要其工夫頭腦，若合符節。緣天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。

83. 灑掃應對，就是一件事。童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了……我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫……雖賣柴人亦是做得。雖公卿大夫以至天子，皆是如此做。

84. 生知安行的，只是依此良知實落盡孝而已。學知利行者，只是時時省覺，務要依此良知盡孝而已。至於困知勉行者，蔽鋼已深，雖要依此良知去孝，又爲私欲所阻，是以不能。必須加人一己百，人十己千之功，方能依此良知，以盡其孝。

85. 良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。

86. 聖賢論學，無不可用之工。只是致良知三字，尤簡易明白，有實下手處，更無走失。

87. 凡工夫只要簡易真切。愈真切，愈簡易。愈簡易，愈真切。

88. 彼頑空虛靜之徒，正惟不能隨事隨物，精察此心之天理，以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以爲常，是以要之不可以治家國天下。

89. 吾昔居滁時，見諸生多務知解口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之漸有喜靜惡動，流入枯槁之病。或務爲玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體原是無動無靜的。此便是學問頭腦。我這箇話頭，自滁州到今，亦較過幾番。只是致良知三字無病。

90. 依得良知，卽無有不是矣。

91. 若今日所講良知之說，乃真是聖學之的傳，但從此學聖人，却無有不至者。

[CHAPITRE CINQUIÈME]

92. 侃去花間草，因曰，天地間何善難培，惡難去。先生曰，此等看善惡，皆從軀殼起念。

93. 聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理，而無一毫人欲之雜。

94. 惡人之心，失其本體。

95. 性一而已。仁義禮知，性之性也。聰明睿知，性之質也。喜怒哀樂，性之情也。私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。

96. 父之愛子，自是至情。然天理亦自有箇中和處，過卽是私意。人於此處，多認做天理當憂，則一向憂苦，不知已是有所憂患不得其正。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過，便非心之本體，必須調停適中始得... 天理本體自有分限，不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得。

97. 喜怒哀樂本體自是中和的，纔自家着些意思，便過不及，便是私。

98. 人心是天淵。心之本體無所不該，原是一箇天，只爲私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一箇淵，只爲私欲窒塞，則淵之本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。

99. 人生大病，只是一傲字。爲子而傲必不孝，爲臣而傲必不忠，爲父而傲必不慈，爲友而傲必不

信... 亦只一傲字，便結果了此生。諸君常要體此。人心本是天然之理，精精明明，無纖介染著，只是一無我而已。胸中切不可有，有即傲也。古先聖人許多好處，也只是無我而已。無我自能謙。謙者衆善之基，傲者衆惡之魁。

100. 今人病痛，大段只是傲。千罪百惡，皆從傲上來... 汝曹爲學，先要除此病根，方纔有地步可進。傲之反爲謙... 非但外貌卑遜。須是中心恭敬，撙節退讓，常見自己不是，真能虛己愛人。

101. 夫吾之所謂真吾者，良知之謂也。故夫名利物欲之好，私吾之好也，天下之所惡也。良知之好，真吾之好也，天下之所同好也。是故從私吾之好，則天下之人皆惡之矣，將心勞日拙，而憂苦終身，是之謂物之役。從真吾之好，則天下之人皆好之矣，將家國天下無所處而不當...

102. 至善者，心之本體。本體上才過當些子，便是惡了。不是有一箇善，却又有一箇惡，來相對也。

103. 此心無私欲之蔽，卽是天理。

104. 去得人欲，便識天理。

105. 減得一分人欲，便是復得一分天理。

106. 旣去惡念，便是善念，便復心之本體矣。譬如日光被雲來遮蔽，雲去，光已復矣。若惡念旣去，又要存箇善念，卽是日光之中添燃一燈。

107. 初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。

108. 念如何可息。只是要正... 實無無念時。

109. 諸公在此，務要立箇必爲聖人之心，時時刻刻，須是一棒一條痕，一擲一掌血，方能聽吾說話，句句得力。

110. 啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫。

111. 省察克治之功，則無時可間。如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來。定要拔去病根，永不復起，方始爲快，常如貓之捕鼠，一眼看着，一耳聽着，纔有一念萌動，卽與克去，斬釘截鐵，不可姑容，與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是眞實用功，方能掃除廓清。

112. 必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先，而克於方萌之際，不能也。防於未萌之先而克於方萌之際，此正中庸戒慎恐懼，大學致知格物之功。舍此之外，無別功矣。夫謂滅於東而生於西，引犬上堂而逐之者，是自私自利，將迎意必之爲累，而非克治洗蕩之爲患也。

113. 一友問。欲於靜坐時將好名好色好貨等根，逐一搜尋，掃除廓清，恐是剜肉做瘡否。

先生正色曰。這是我醫人的方子，真是去得人病根。更有大本事人，過了數十年，亦還用得著。你如不用，且放起，不要作壞我的方子。

114. 人若眞實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日，私欲之細微，亦日見一日。若不用克己工夫，終日只是說話而已。天理終不自見，私欲亦終不自見。

115. 克己須要掃除廓清，一毫不存，方是。有一毫在，則衆惡相引而來。

116. 人須在事上磨鍊做功夫，乃有益。若只好靜，遇事便亂，終無長進。

117. 是徒知靜養，而不用克己工夫也。如此，臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能靜亦定，

動亦定。

118. …若見得透徹，卽體面事勢之中，莫非良知之妙用。除却體面事勢之外，亦別無良知矣。

119. 患難憂苦，莫非實學。

120. 往年區區謫官貴州，橫逆之加，無月無有。迄今思之，最是動心忍性，砥礪切磋之地。當時亦止搪塞排遣，竟或空過，甚可惜也。

121. 大抵學問功夫，只要主意頭腦是當。若主意頭腦專以致良知爲事，則凡多聞多見，莫非致良知之功。

122. 志立得時，良知干事萬爲，只是一事。讀書作文，安能累人。人自累於得失耳。

123. 凡人爲學，終身只爲這一事。自少至老，自朝至暮，不論有事無事，只是做得這一件。

124. 曉得良知是箇頭腦，方無執着。且如受人餽送，也有今日當受的，他日不當受的。也有今日不當受的，他日當受的。你若執着了今日當受的，便一切受去，執着了今日不當受的，便一切不受去，便是適莫，便不是良知的本體。如何喚得做義。

125. 若是私意安排之思，自是紛紜勞擾，良知亦自會分別得。蓋思之是非邪正，良知無有不知者。所以認賊作子，正爲致知之學不明，不知在良知上體認之耳。

126. 然見得良知親切時，其功夫又自不難。緣此數病，良知之所本無，只因良知昏昧蔽塞而後有。若良知一提醒時，卽如白日一出，而魍魎自消矣。

127. 君子學以爲己。未嘗虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已。未嘗虞人之不信己也，恒自信其良知而已。未嘗求先覺人之詐與不信也，恒務自覺其良知而已。

128. 我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。

129. 諸君功夫，不可助長。上智絕少，學者無超入聖人之理。一起一伏，一進一退，自是功夫節次。不可以我前日用得功夫了，今卻不濟，便要矯強做出一箇沒破綻的模樣。這便是助長，連前些子功夫都壞了。此非小過。譬如行路的人，遭一蹶跌，起來便走，不要欺人做那不曾跌倒的樣子出來。諸君只要……依此良知忍耐做去，不管人非笑，不管人毀謗，不管人榮辱。任他功夫有進有退，我只是這致良知的主宰，不息久久，自然有得力處，一切外事亦自能不動。

130. 凡處得有善有未善，及有困頓失次之患者，皆是牽於毀譽得喪，不能實致其良知耳。若能實致其良知，然後見得平日所謂善者未必是善，所謂未善者，卻恐正是牽於毀譽得喪，自賊其良知者也。

131. 凡謀其力之所不及，而強其智之所不能者，皆不得爲致良知。

132. 近時同志，亦已無不知有致良知之說，然能於此實用功者絕少。皆緣見得良知未真，又將致字看得太易，是以多未有得力處。雖比往時支離之說，稍有頭緒，然亦只是五十步百步之間耳。就中亦有肯精心體究者，不覺又轉入舊時窠臼中，反爲文義所牽滯，工夫不得洒脫精一。

[CHAPITRE SIXIÈME]

133. 諭及學無靜根，感物易動，處事多悔……大抵三言者病亦相因。惟學而別求靜根，故感物而懼其易動。感物而懼其易動，是故處事而多悔也。

心無動靜者也。其靜也者，以言其體也。其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也，故常應。其動也，常定而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。集義故能無祇悔，所謂動亦定，靜亦定者也。心一而已。靜其體也，而復求靜根焉，是撓其體也。動其用也，而懼其易動焉，是廢其用也。故求靜之心卽動也，惡動之心非靜也，是之謂動亦動，靜亦動...故循理之謂靜，從欲之謂動。欲也者，非必聲色貨利外誘也。有心之私，皆欲也。故循理焉，雖酬酢萬變，皆靜也。濂溪所謂主靜無欲之謂也，是謂集義者也。從欲焉，雖心齋坐忘，亦動也。告子之強制正助之謂也，是外義者也。

134. 心不可以動靜爲體用。動靜時也。'

135. 喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。（中庸）

136. （陸澄問。）此心未發之體，其在已發之前乎。其在未發之中，而爲之主乎。其無前後內外，而渾然一體者乎。今謂心之動靜者，其主有事無事而言乎。其主寂然感通而言乎。其主循理從欲而言乎。若以循理爲靜，從欲爲動，則於所謂動中有靜，靜中有動，動極而靜，靜極而動者，不可通矣。若以有事而感通爲動，無事而寂然爲靜，則於所謂動而無動，靜而無靜者，不可通矣。若謂未發在已發之先，靜而生動，是至誠有息也，聖人有復也，又不可矣。若謂未發在已發之中，則不知未發已發，俱當主靜乎。抑未發爲靜，而已發爲動乎。抑未發已發，俱無動無靜乎，俱有動有靜乎。幸教。

137. 原靜所問，只是知解上轉，不得已與之逐節分疏。若信得良知，只在良知上用功，雖千經萬典，無不昭合，異端曲學，一勘盡破矣。何必如此節節分解。

138. 未發之中，卽良知也，無前後內外，渾然一體者也。有事無事可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時。心之本體，固無分於動靜也。理無動者也，動卽爲欲。循理則雖酬酢萬變，而未嘗動也。從欲則雖槁心一念，而未嘗靜也。動中有靜，靜中有動，又何疑乎。有事而感通，固可以言動，然而寂然者未嘗有增也。無事而寂然，固可以言靜，然而感通者未嘗有減也。動而無動，靜而無靜，又何疑乎。無前後內外而渾然一體，則至誠有息之疑，不待解矣。未發在已發之中，而已發之中未嘗別有未發者在，已發在未發之中，而未發之中未嘗別有已發者存。是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。

139. 只緣後儒將未發已發分說了，只得劈頭說箇無未發已發，使人自思得之。若說有箇已發未發，聽者依舊落在後儒見解。若眞見得無未發已發，說箇有未發已發原不妨，原有箇未發已發在。

140. (陸澄問。) 下手工夫，覺此心無時寧靜，妄心固動也，照心亦動也。心既恒動，則無刻暫停也。

141. 是有意於求寧靜，是以愈不寧靜耳。夫妄心則動也，照心非動也。恒照則恒動恒靜，天地之所以恆久而不已也。照心固照也，妄心亦照也。其爲物不貳，則其生物不息，有刻暫停，則息矣。非至誠無息之學矣。

142. 良知者，心之本體，卽前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在。但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也。存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也。察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣。

143. (陸澄問。)先生又曰，照心非動也。豈以其循理而謂之靜歟。妄心亦照也。豈以其良知未嘗不在於其中，未嘗不明於其中，而視聽言動之不過則者，皆天理歟。且既曰妄心，則在妄心可謂之照，而在照心則謂之妄矣。妄與息，何異。今假妄之照，以續至誠之無息，竊所未悉，幸再啟蒙。

144. 照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也。有所動，卽妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動，卽照矣。無妄無照，非以妄爲照，以照爲妄也。照心爲照，妄心爲妄，是猶有妄有照也。有妄有照，則猶貳也，貳則息矣。無妄無照則不貳，不貳則不息矣。

145. (陸澄問。)良知，心之本體，卽所謂性善也，未發之中也，寂然不動之體也，廓然大公也。何常人皆不能，而必待於學耶。中也，寂也，公也，既以屬心之體，則良知是矣。今驗之於心，知無不良，而中寂大公，實未有也。豈良知復超然於體用之外乎。

146. 性無不善，故知無不良。良知卽是未發之中，卽是廓然大公寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體卽良知之體，用卽良知之用，寧復有超然於體用之外者乎。

147. 不可謂未發之中，常人俱有。蓋體用一源，有是體卽有是用。有未發之中，卽有發而皆中節之和。今人未能有發而皆中節之和，須知是他未發之中亦未能全得。

148. 中只是天理。

[CHAPITRE SEPTIÈME]

149. 良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近，擬議攙和。有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得，如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨，滯於照則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在鑛，非火符鍛鍊，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。（王畿）

150. 先生(聶豹)之學，獄中閑久靜極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰，此未發之中也，守是不失，天下之理，皆從此出矣。乃出與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。

151. 先師以世之學者，率以無所不知，無所不能爲聖人，... 乃謂良知自知，致而養之，不待學慮，千變萬化，皆由此出，孟子所謂不學不慮，愛親敬長，蓋指良知之發用流行，切近情實處。而不悟者，遂以愛敬爲良知，著在枝節上求...（聶豹）

152. 格其不正以歸於正，乃是先師爲下學反正之漸，故爲是不得已之詞。（聶豹）

153. 知者心之體，虛靈不昧，卽明德也。致者，充滿其虛靈之本體... 致知卽致中也。（聶豹）

154. 良知本寂，感於物而後有知，知其發也。不可遂以知發爲良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外面後有外，外其影也。不可以其外應者爲心，而遂求心於外也。故學者求道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定。（聶豹）

155. 夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者，非也。謂工夫無分於寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得爲是哉。（聶豹）

156. 致知卽致中也…格物者致知之功。（聶豹）

157. 歸寂以通天下之感，致虛以立天下之有，主靜以該天下之動。（聶豹）

158. 未發之中，竟從何處覓耶。離已發而求未發，必不可得。久之則養成一種枯寂之病，認虛景爲實得，擬知見爲性眞，誠可慨也。（錢德洪）

159. 良知無分於已發未發，所謂無前後內外，而渾然一體者也。纔認定些子，便有認定之病。後儒分寂分感，所爭亦只在毫釐間。致知在格物，格物正是致知實用力之地，不可以分內外者也。（王畿）

160. 良知非知覺之謂，然舍知覺無良知。良知卽是主宰，而主宰淵寂，原無一物。吾人見在感應，隨物流轉，固是失卻主宰。若曰，吾惟於此收斂握固，便有樞可執，認以爲致知之實，未免猶落內外二見。（王畿）

161. 未發之中，是太虛本體，隨處充滿，無有內外。發而中節處，卽是未發之中。若有在中之中，另爲本體，與已發相對，則誠二本矣。（王畿）

162. 心不離意，知不離物。如今卻分知爲內，物爲外，知爲寂，物爲感，故動靜有二時，體用有二界，分明是破裂心體。（鄒守益）

163. 夫乾乾不息於誠，所以致良知也。懲忿窒慾，遷善改過，皆致良知之條目也…源泉混混，以放乎四海，性之本體也。有所壅蔽，則決而排之，未嘗以人力加損，故曰行所無事。（鄒守益）

164. 物出於知，知在於物。故致知之功，亦惟在於格物而已。夫隱顯動靜，通貫一理，特所從名言之異耳... 就是是非非之知而言，其至費而隱，無稍偏倚，故謂之未發之中。就知之是是非非而言，其至微而顯，無少乖戾，故謂之中節之和。非離乎動用顯見，別有真靜隱微之體，不可以知是知非言者也。（歐陽德）

165. 來教以能知覺爲良，則格物自是功效，以所知覺爲良，是宜以格物爲工夫。恐未然也。夫知以事爲體，事以知爲則。事不能皆循其知，則知不能皆極其至。故致知在格物，格物在致知，然後爲全功。（歐陽德）

166. 蓋自良知言之，無分於發與未發也。自知之所以能良者言之，則固有未發者，以主之於中... 夫至動莫如心，聖人猶且危之。苟無所主，隨感而發，譬之御馬，銜勒去手，求斯須馳驟之中度，豈可得哉。（羅洪先）

167. 今却盡以知覺發用處爲良知，至又易致字爲依字，則是只有發用，無生聚矣... 是故必有未發之中，方有發而皆中節之和。（羅洪先）

168. 余始手箋是錄，以爲字字句句，無一弗當於心。自今觀之，亦稍有辨矣。公之言曰，心主乎內，應於外而後有外，外其影也。心果有內外乎。又曰，未發非體也，於未發之時，而見吾之寂體。未發非時也，寂非體不可見也... 余懼見寂之非寂也。自故自其發而不出位者言之，謂之寂。自其常寂而通微者言之，謂之發。蓋原其能戒懼而無思爲，非實有可指得以示人也。故收攝聚斂，可以言靜，而不可謂爲寂然之體。喜怒哀樂，可以言時，而不可謂無未發之中。何也。心無時亦無體，執見而後有可指也。（羅洪先）

169. 當時之爲收攝保聚，偏矣。蓋識吾心之本

然者，猶未盡也。以爲寂在感先，感由寂發。夫謂感由寂發可也，然不免於執寂有處。謂寂在感先可也，然不免於指感有時……夫心一而已。自其不出位而言之，謂之寂。位有常尊，非守內之謂也。自其常通微而言之，謂之感。發微而通，非逐外之謂也。寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，寂非真寂矣。感非逐外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣……寂者一，感者不一。是故有動有靜，有作有止。人之知動作之爲感矣，不知靜與動，止與作之異者，境也。而在吾心，未嘗隨境異也。隨境有異，是離寂之感矣。感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎通微，是乃所謂幾也。故酬酢萬變，而於寂者未嘗有礙。非不礙也，吾有所主故也。苟無所主，則亦馳逐而不返矣。聲臭俱泯，而於感者未嘗有息。非不息也，吾無所倚故也。苟有所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。學者自信於此，灼然不移，即謂之守寂可也，謂之妙感亦可也，即謂之主靜可也，謂之慎動亦可也。此豈言說之可定哉。（羅洪先）

170. 欲之有無，獨知之地，隨發隨覺，顧未有主靜之功以察之耳。誠察之，固有不待乎外者。故嘗以爲欲希聖必自無欲始，求無欲必自靜始。（羅洪先）

171. 某所嘗着力者，以無欲爲主。辨欲之有無，以當下此心微微覺處爲主。（羅洪先）

172. 中無所主，而謂知本常明，恐未可也。知有未明，依此行之，而謂無乖戾於既發之後，能順應於事物之來，恐未可也……故必有收攝保聚之功，以爲充達長養之地。（羅洪先）

173. 不肖三四年間，曾以主靜一言爲談良知者告。以爲良知固出於稟受之自然，而未嘗泯滅。然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功。非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理燭然，未易及此。陽

明之龍場是也。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化……（羅洪先）

174. 致知之功，無間於有事無事，而豈論病之已發未發耶。

175. 欲求寧靜，欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜。

176. 夫體用一源也……君子之於學也，因用以求其體……吾兄且於動處加工，勿使間斷。動無不和，即靜無不中。

177. 蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠惻怛以事親，便是孝。致此良知之真誠惻怛以從兄，便是弟。致此良知之真誠惻怛以事君，便是忠。只是一箇良知，一個真誠惻怛。若是從兄的良知，不能致其真誠惻怛，即是事親的良知，不能致其真誠惻怛矣。事君的良知，不能致其真誠惻怛，即是從兄的良知，不能致其真誠惻怛矣。故致得事君的良知，即是致卻從兄的良知。致得從兄的良知，便是致卻事親的良知。不是事君的良知不能致，卻須又從事親的良知上去擴充將來。如此，又是脫卻本原，著在支節上求了。良知只是一箇。隨他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發見流行處，卻自有輕重厚薄，毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。雖則輕重厚薄毫髮不容增減，而原又只是一箇。雖則只是一箇，而其間輕重厚薄，又毫髮不容增減。若可得增減，若須假借，即已非其真誠惻怛之本體矣。此良知之妙用，所以無方體，無窮盡，語大天下莫能載，語小天下莫能破者也。

178. 功夫不離本體，本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。

[CHAPITRE HUITIÈME]

179. 是月初八日，德洪與畿訪張元冲舟中，因論爲學宗旨。

畿曰：先生說知善知惡是良知，爲善去惡是格物。此恐未是究竟話頭。

德洪曰：何如。

畿曰：心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。

德洪曰：心體原來無善無惡。今習染既久，覺心體上見有善惡在。爲善去惡，正是復那本體功夫。若見得本體如此，只說無功夫可用，恐只是見耳。

畿曰：明日先生啟行，晚可同進請問。

是日夜分，客始散。先生將入內。聞洪與畿候立庭下，先生復出，使移席天泉橋上。德洪舉與畿論辯請問。

先生喜曰：正要二君有此一問。我今將行，朋友中更無有論證及此者。二君之見，正好相取，不可相病。汝中須用德洪功夫，德洪須透汝中本體。二君相取爲益，吾學更無遺念矣。

德洪請問。

先生曰：有，只是你自有。良知本體原來無有。本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾暘氣，何物不有。而又何一物得爲太虛之障。人心本體亦復如是。太虛無形，一過而化，亦何費纖毫氣力。德洪功夫須要如此，便是合得本體功夫。

畿請問。

先生曰。汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇。一悟本體，即見功夫，物我內外，一齊盡透，此顏子明道不敢承當，豈可輕易望人。二君以後與學者言，務要依我四句宗旨。

無善 無惡，是心之體。

有善 有惡，是意之動。

知善 知惡，是良知。

爲善 去惡，是格物。

以此自修，直躋聖位。以此接人，更無差失。

畿曰。本體透後，於此四句宗旨何如。

先生曰。此是徹上徹下語。自初學以至聖人，只此功夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無盡。堯舜精一功夫，亦只如此。

先生又重囑付曰。二君以後再不可更此四句宗旨。此四句，中人上下，無不接着。我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已爲習俗所染。今不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想箇本體，一切事爲，俱不着實。此病痛不是小小，不可不早說破。

180. 陽明夫子之學，以良知爲宗。然與門人論學，提四句爲教法。緒山謂此是師門定法，一毫不可更易。先生（王畿）謂夫子立教隨時，謂之權法，未可執定。體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意卽是無善無惡之意，知卽是無善無惡之知，物卽是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。

是謂無善無惡。若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動。著於有者，動而動也。意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無矣。（王龍谿集）

181. …(王畿)以正心爲先天之學，誠意爲後天之學。從心上立根，無善無惡之心，卽是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之抉擇，而心亦不能無雜，是後天復先天。（黃宗羲）

182. 彼在發用處求良知者，認已發作未發，教人在致知上著力。是指月者，不指天上之月，而指地下之光。愈求愈遠矣。（黃宗羲）

183. 其實無善無惡者，無善念惡念耳，非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳。兩句只完得動靜二字。（黃宗羲）

184. 若心體果是無善無惡，則有善有惡之意又從何處來，知善知惡之知又從何處來，爲善去惡之功又從何處起。（黃宗羲）

185. 若心體既無善惡，則意知物之惡固妄也，善亦妄也。（黃宗羲）

186. 至善無惡者心。（鄒守益）

187. 今之解者曰。心體無善無惡是性，由是而發之爲有善有惡之意，由是而有分別其善惡之知，由是而有爲善去惡之格物。層層由內而之外，一切皆是粗機，則良知已落後著，非不慮之本然。（黃宗羲）

188. 人之心體，一也。指名曰善，可也。曰至善無惡，亦可也。曰無善無惡，亦可也。曰善，曰至善，人皆信而無疑矣，又爲無善無惡之說者，何也。至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，猶目之明，耳之聰也。虛靈之體，不可先有乎善，猶明之不可先有乎色，聰之不可先有乎聲也，目無一

色，故能盡萬物之色。耳無一聲，故能盡萬物之聲。心無一善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以爲應事宰物之則。是虛靈之內，先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色也。塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣……故先師曰，無善無惡者，心之體。是對後世格物窮理之學，爲先有乎善者，立言也。因時設法，不得已之辭焉耳。（錢德洪）

189. 無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善……循理便是善，動氣便是惡。

190. 佛氏着在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡，不動於氣……只是好惡一循於理，不去又著一分意思。

191. 性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一箇性。但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的。發用上，也原是可以爲善，可以爲不善的。其流弊，也原是一定善，一定惡的……孟子說性，直從源頭上說來，亦是說箇大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是……

192. 性無善無不善，雖如此說，亦無大差。但告子執定看了，便有箇無善無不善的性在內，有善有惡又在物感上看，便有箇物在外，卻做兩邊看了，便會差。無善無不善，性原是如此，悟得及時，只此一句便盡了，更無有內外之間。

193. 天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，此其至善之發見。是乃明德之本體，而卽所謂良知者也。

194. 至善之發見，是而是焉，非而非焉。輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中。是乃民彝物則之極，而不容少有擬議增損於其間也。

195. 至善者性也。性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。

[LEXIQUE DES TERMES TECHNIQUES]

196. 指其充塞處言之，謂之身。

197. 身之主宰，便是心。

198. 心之所發便是意。

199. 以其發動之明覺而言，則謂之知。

200. 意之所在便是物。

201. 心之體，性也。

202. 理者氣之條理。

203. 氣者理之運用。

204. 心之體，性也。性之原，天也。

205. 性一而已。自其形體也，謂之天。主宰也，謂之帝。流行也，謂之命。賦於人也，謂之性。主於身也，謂之心。

206. 天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教。
(中庸)



